التراث والتجديد

موقفنا من التراث القديم

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الثالث

العدل

دكتور حسن حنفي

مكتبة مدبولي

التراث والتجديد

موقفنا من التراث القديم

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الثالث

العدل

دكتور حسن حنفي

مكتبة مدبولي

الباب الثالث

الانسان المتعين

الفصل السابع

خلق الأفعال

اولا : مقدمة . من التوحيد الى العدل .

اذا كانت نظرية الذات والصفات هى لب التوحيد فان نظرية الافعال هى لب العدل . وتشمل نظرية الافعال موضوعين : الاول خلق الافعال أو حرية الاختيار ، وهو الموضوع الشائع باسم الجبر والاختيار ، وهو الموضوع الغالب . والثانى العقل والنقل أو الحسن والقبح العقليان وهو الاقل وكأنه أحد الموضوعات الجزئية الفرعية . وأحيانا ينضم الموضوعان معا فى موضوع واحد دون بناء نظرى له ، وتعطى مسائل متفرقة فى العدل يختفى فيها الحسن والقبح(١) . ولكن الشائع هو إنه فى باب حرية الافعال وارتباطها بالارادة يظهر باب التعديل والتجوير أو الحسن والقبح العقليان مرتبطا بالقدرة . وبالتالى ينقسم العدل الى موضوعين : حرية الافعال ، والحسن والقبيح(٢) .

١ ـ التذبذب بين التوحيد والعدل .

يدخل موضوع خلق الافعال عند القدماء فى نظرية الذات والصفات والافعال أى فى التوحيد (الاشاعرة) فى حين أنها حاولت الانفصال فى أصل ثان هو العدل (المعتزلة) حفاظا على استقلال الموضوع واثباتا لحرية الافعال . وظل الموضوع عند القدماء متأرجحا بين التوحيد مرة وبين

---

(١) البحر ص ٣٥ ــ ٤١ ، ص ٥١ ــ ٦٧ .

(٢) وقد اخترنا نحن التمييز بين الموضوعين فى الفصلين السابع « خلق الافعال » والثامن « العقل الغائى » .

العدل مرة اخرى : مرة لاثبات حق الله ومرة لاثبات حق الانسان ، وكأن افعال الانسان وحريته واستقلاله يتنازعهما حقان ، كلاهما شرعي : حق الله باعتباره خالقا وحق الانسان باعتباره مسؤولا . والدفاع عن حق الله دون حق الانسان ليس موقفا انسانيا شرعيا بل يكشف عن اغتراب الانسان وعجزه عن الدفاع عن حقوقه ومزايدته على حق غيره ، فى حين أن الدفاع عن حق الانسان دون حق الله اقرب الى موقف الانسان الشرعى دون مزايدة فى الدفاع عن حق غيره ، خاصة وأن حق الانسان أولى بالدفاع لانه الحق المهضوم ، فى حين أن حق الله قائم بلا منازع ، والله اقدر على الدفاع عن حقه . فاذا كان الاغتراب الانسانى النظرى قد ظهر فى الذات والصفات فان الاغتراب العملى يظهر فى خلق الافعال وفى الحسن والقبح العقليين وان كان بصورة اقل نظرا لبروز الانسان من كنف الله وظهور العدل من بطن التوحيد . فبالرغم من أن خلق الافعال داخلة عند القدماء فى نظرية الذات والصفات والافعال (الاشاعرة) الا أنها أدخل فى العدل ، اى فى افعال الانسان (المعتزلة) لتعلقها بحرية الافعال وبالحسن والقبح العقليين(٣) . ومن ثم كان الانسان اظهر فى الافعال منه فى الذات والصفات . وهنا يبدو التذبذب بين النظر الى الافعال كاستمرار لنظرية الذات والصفات أى كحديث عن الله أم كحديث صريح عن حرية الافعال والحسن والقبح والصلاح والاصلح اى كحديث عن الانسان . والحقيقة أن هناك اختفاء تدريجيا لله وظهورا تدريجيا للانسان من الذات الى الصفات الى الافعال . فأوصاف الذات أقرب الى الله ، والصفات ما بين الانسان والله ، والاسماء أقرب الى الانسان كتعبير نهائى عن عواطف التعظيم والاجلال وكأن القضية أصبحت اثنين اثنين ، اثنين لله ، الذات والصفات ، واثنين للانسان ، خلق الافعال ، والحسن والقبح العقليين ، وهما الاصلان الاولان من أصول المعتزلة ، التوحيد والعدل . يشمل التوحيد الذات والصفات ، والعدل خلق الافعال والحسن والقبح العقليين .

---

(٣) الطوالع ، الباب الثالث ، فى افعاله ص ١٨٩ — ١٩٨ وأيضا « المقاصد » .

وقد بدأ التوحيد أولا ممثلا فى نظرية الذات والصفات والافعال متضمنا العدل قبل أن يتحــول العدل الى اصل مســتقل على يد المعتزلة . ففى العقائد المتقــدمة لا يظهر أحيانا موضوع خلق الافعال ســواء افعــال الشعور الداخلية او الخارجية او افعــال الشعور فى الطبيعة . وتختفى كلية مســائل الحسن والقبح وكأن اصل العدل كان متضمنا فى اصل التوحيد فى الوعى الحضــارى الاول فلم يكن له الاهمية نفسها التى كانت لقضايا التشبيه والتنزيه(٤) . وأحيانا يدخل خلق الافعــال واصل العدل كلــه فى باب افعال الله ولكن فى موضوع الحسن والقبح الذى يبتلع خلق الافعال(٥) . وفى العقائد المتقدمة يظهر الرضــا بالقضاء والقدر مع الايمان بالله والملائكة والكتب والرسل والبعث كما تظهر موضــوعات الكسب والايمان متداخلة مع الافعــال(٦) . كما تظهر متناثرة فى احصاء عقائد أهل السنة ورفض المعتزلة لاتهامهم باثبات قدرة العبد على خلق الشر كالمجــوس ، وان الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ، وانهم قادرون على الاعمال(٧) . وتظهر افعال الشعور الداخلية فى الارادة(٨) ، وافعال الشعور الخارجية فى اعمال العباد والاستطاعة . وتضم اليها مسائل العدل والتجوير(٩) . وفى النهاية تذكر الروايات فى القدر(١٠) . وأحيانا يسمى الموضوع كله القدر(١١) . وتدخل مسألة خلق الافعال تحت موضوع القدر لانه كان من أوائل الموضوعات التى اثيرت فى ذهن الجماعة اثباتا أو نفيــا . وسواء ظهر نفى القــدر

---

(٤) لا يظهر موضوع خلق الافعال فى « التمهيد » للباقلانى .

(٥) الاقتصاد ص ٨٣ — ١٠٣ .

(٦) الفقه ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٧) الابانة ص ٧ ، ص ٩ .

(٨) الابانة ص ٤٤ — ٤٩ .

(٩) الابانة ص ٤٩ .

(١٠) الابانة ص ٦٢ — ٦٥ .

(١١) القاعدة الثانية ، القدر والعدل وهى تشمل مسائل القضاء والقدر فى ارادة الخير والشر المقدور والمعلوم اثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة . الملل ﺣ ١ ، ص ١١ .

اولا ثم اثباته كرد فعل على الاول او ظهر اثبات القدر اولا ثم جاء نفيه كرد فعل ، فالحقيقة أن الاثبات والنفى كل على حدة يشكل رد فعل على الآخر بصرف النظر عن أولوية الظهور فى الزمان(١٢) . وفى خلق الافعال قد يثبت الخلق العام للطبيعة وللافعال معا ويتم نقل قدم العالم من نظرية الوجود الى نظرية الافعال(١٣) .

أحيانا لا يظهر خلق الافعال كموضوع مستقل سواء داخل العدل أو خارجه بل يتحول الى جزء من التوحيد فى نظرية الافعال ويصبح التوحيد شاملا لموضوعات ثلاثة ، الذات والصفات والافعال ، بعد أن كان شاملا لموضوعين اثنين فقط الذات والصفات . وقد حدث هذا الاحتواء ، احتواء التوحيد لخلق الافعال فى علم الكلام المتأخر بعد القضاء على التيار النظرى وسيادة التيار التقليدى . فانزوى موضوع خلق الافعال حتى احتواه التوحيد فى النهاية . وأصبح المبدأ والاساس هو أن اللهخالق لافعال العباد وأن الفرع الدخيل هو أن الانسان خالق افعاله وانه يناهض الخلق الاول ويعارضه ويرغب فى الحصول على ما ليس من حقه بعد أن كان الموقف فى علم الكلام المبكر ان خلق الانسان لافعاله هو المبدأ والاساس ثم منازعة المؤله للانسان فى اخص خصائصه وسلبه اياه على يد السلطة السياسية القائمة ولصالحها . ومن ثم غابت حرية الانسان تحت وطأة الهيات السلطة(١٤) . وأحيانا أخرى لا يظهر الموضوع بتاتا ولا يذكر عنه شىء

---

(١٢) الاختلاف فى الاصول حدث فى أواخر ايام الصحابة ، بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى فى القول بالقدر ، وانكار اضافة الخير والشر الى القدر . ونسج على منواله واصل بن عطاء الغزال ... أبو الهذيل أبدع فى الكلام والارادة وافعال العباد والقول بالقدر والآجال والارزاق . النظام انفرد بين السلف ببدع فى الرفض والقدر ، الملل جـ ١ ، ص ٣٩ — ٤٢ .

(١٣) فى أفعال واجب الوجود ، الغاية ص ٢٠١ — ٢٨٢ ، فى أنه لا خالق الا الله ، ص ٢٠٣ — ٢٢٣ .

(١٤) هذا هو الحال فى لمع الادلة ، نهاية الاقوام ، الاقتصاد ، أساس التقديس ، المحصل ، المواقف ، طوالع الانوار .

لانه فقد اهميته . فقد ضاع احساس العصر المتأخر بالفعل الحـر فغاب الموضوع فى مصـنفات أهله . ويسـقط موضوع خلق الافعـال بتاتا فى العقائد المتأخرة ، ويخلو المكان للالهيات . ففى العقـائد المتأخرة يضم التوحيد كل شىء ، وتصبح أفعال العباد جزءا من التوحيد بماأن الله خـالق كل شىء ، ومريد لجميع الكائنات(١٥) . يختفى باب العدل من العقـائد المتأخرة تحت وطاة التوحيد والنبوة أى الالهيات والسـمعيات ، ويعم رفض الاسباب العادية واثبات القضاء والقدر نظرا لاثبـات سبق القدرة والارادة والعلم حيث لا يفتقر الله الى أحد سواه ، ويكون كل ما عداه مفتقرا اليه فى شرح العقـائد المتأخرة لقول « لا اله الا الله »(١٦) . وفى بعض الموسوعات المتأخرة تظهر بعض موضوعات العدل بعد التوحيد ، مركزة كلها فى معنى القضاء والقدر ، وهى العقيدة التى استمرت فى وجدان الامة حتى جيلنا هذا(١٧ أ) .

وفى العقائد المتأخرة يضمر العدل أمـام التوحيد والنبوة أمام الالهيات والسمعيات ولا يظهـر الا فى نظرية الجواز . ولا يظهـر فى الافعـال ، ويسقط موضوع الحسن والقبح(١٧ ب) . ثم يظهـر موضوع التنزه عن الغرض ضمن أفعال العقائد كلها تحت شعار التوحيد . ويظهر استغناؤه ونفى الغرض فى أفعـاله ونفى الوجوب عليه ، وهى موضوعات الحسن والقبح ، ثم افتقار الغير اليه فى وجوب الوحدانية من أوصاف الذات والعلم والقدرة والحياة والارادة من صفات الذات من أجل اثبات عمـوم الارادة وشمول القدرة على الانسان والطبيعة معا . وقد تدخل مسائل العدل دون

---

(١٥) يذكر البغدادى خمسة عشر أصلا ليس الفعل الحر واحدا منهم ، الفرق ص ٣٢٣ ، وهذا هو أيضا المحال فى العقائد السنوسية والعقـائد العضـدية .

(١٦) الجامع ص ٢٧ .

(١٧ أ) الدر ص ١٤٨ — ١٥٠ .

(١٧ ب) السنوسية ص ٣ — ٧ .

أن يذكر الاصطلاح فى نظـرية الجواز مع الرؤية ومع الحسن والقبـح العقليين أولا ، ثم مع كون الحادثات كلهـا مرادة لله ثانيا ، كما كان الحال أولا . ثم يظهر باب آخر يحتوى على أركان أربعة تتناول موضوع خـلق الافعال(١٨) . فكأن الحسن والقبح العقليين يبدآن العدل وينهيـانه . وعندها تصبح العقائد كلها داخلة فى نظرية الوجوب والاستحالة ، أربعون عقيدة ، عشرون للواجب وعشرون للاستحالة تظهر مسائل العدل فى العقيدة الواحدة والاربعين(١٩) .

وفى بعض العقـائد المتأخرة تضم مسائل العدل كلها فى عقيدة واحدة من خمسين عقيدة ، وهى عقيدة ، فيما يجوز على الله(٢٠) . والحقيقة أن وضع موضوع خلق الافعـال أى حرية الافعال وعقله وبالتالى مسؤوليته فى أحكام الجواز يكشـف عن ضياعهما كلية واخراجهمـا عن الوجوب فالحرية والعقل محتملان وليسا ضروريين ، وهما فى الحقيقة يدخـلان فى الوجوب . فحرية الانسان وعقله واجبان ، أو فى الاستحالة أى استحالة الغاء الحرية والقضاء على العقل . وبالتالى تنقسم أحكام العقل الى اثنين فقط هما الوجوب والاستحالة وأخـراج موضوعات الجـواز سواء الرؤية أو الافعال بقسـميها ، الحرية والعقل . أما اذا كان الممكن فى النهاية ليس حكما عقليا بل عمليـة ايجاد ، وتحقيق للمشروع الانسانى أى عمليـة تحرر ، عملية وجودية ، صيرورة عملية ، قد يكون الانسـان حرا وقـد لا يكون ، قد يكون عاقلا وقد لا يكون ، فان وضـع خلق الافعال فى الجواز يكون ممكنا بهذا المعنى كوصف لافعال الانسـان وحريته وليس كدفاع عن الله وحقه المطلق فى العلم والارادة والقدرة .

---

(١٨) النظامية ص ٢٥ — ٢٧ ، ص ٣٠ — ٤٧ ، العقيدة ص ١١ .

(١٩) الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ، العقيدة ص ١١ ، الباجورى ص ١٠ .

(٢٠) الكفاية ص ٦٥ — ٦٩ .

٢ ـ موضوعات خلق الافعال :

خلق الافعال اذن أحد مسائل العدل . ولكنه لا يبدو مستقلا متميزا عن باقى المسائل فى العدل والتى تضم موضوع الحسن والقبح العقليين . بل ان بعض المسائل تظل متداخلة بين الموضوعين ، يصعب معها استقرارها فى أى منهما مثل مسائل التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم ، والاستثناء فى الايمان ، والآجال ، والارزاق ، والاسعار التى هى حلقة الاتصال بين الموضوعين ، بين حرية الانسان ومصلحته . يشمل العدل اذن خلق الافعال وما يتعلق بها من جبر وكسب واختيار واستطاعة وتولد ، ثم الايمان وما يتعلق به من هداية وتوفيق وعون ولطف أو طبع أو ختم أو خذلان ، ثم الآجال والارزاق والاسعار ، ثم الحسن والقبح والاصلح ثم التكليف وما يتعلق به من أمر ونهى ، ثم بعض الابحاث الطبيعية الناتجة عن فعل الانسان فى الطبيعة ، واخيرا الوعد والوعيد وعذاب الاطفال والبهائم والعوض . وكلها تدخل فى موضوعات منفصلة بالرغم من اجتماعها معا فى خلق الافعال ، والتعديل والتجوير ، والوعد والوعيد ، والايمان والعمل . وقد يدخل فيها موضوع النبوة كما هو الحال فى العقائد المتأخرة عندما الحقت النبوات بالسمعيات . بل قد تظهر أفعال الشعور الداخلية ومسائل الكسب والاستطاعة ضمن التوحيد فى مساق الارادة(٢١) . ثم تظهر من جديد مع ثلاث مسائل كفروع لعلم التوحيد وهى الخلق والارادة والشفاعة والرؤية(٢٢) . وفى هذه المسألة تظهر أساسا أفعال الشعور الداخلية وكأن أصل العدل قد انبثق من أصل التوحيد، وانه ما زال فى مراحله الاولى حيث يتداخل العدل مع التوحيد محاولا التحرر منه ويتداخل التوحيد فى العدل محاولة اعادة له . وكما تداخلت أوصاف الذات وصفاتها واسماؤها تتداخل أيضا الذات ، أوصافا ، وصفات ، وأسماء مع الافعال . ويظهر العدل كأحد أوصاف الذات مرة سلبا فى احالة الحجر عليه ومرة ايجابا فى أنه صانع الحوادث كلها ضد الدهرية

---

(٢١) الانصاف ص ٤٤ — ٤٧ .
(٢٢) الانصاف ص ١٤٣ — ١٦٨ .

والثانوية والمجوس والفلكية والطبائعية والمعتزلة(٢٣) . وقد تظهر مسائل خلق الافعال مباشرة بعد حدث العالم لاثبات شمول القدرة او الارادة حتى قبل أن تظهر مسائل الذات والصفات(٢٤) . وبعد مسائل الذات والصفات كلها تظهر مسائل الحسن والقبح مستقلين أولا فى فرعين ، الحسن والقبح ، ثم ابطال الغرض والعلة والقول بالصلاح والاصلح ثانيا(٢٥) . كما تظهر بعد مسائل افعال الشعور الداخلية مثل التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع والاصل والرزق مختلطة ببعض الاسماء مثل الشكر . ولاول مرة تظهر مسألة العدل مستقلة بعد الذات والصفات والاسماء وتشمل خلق الافعال وموضوعات أخرى مثل الهداية والضلال والآجال والارزاق وهى ادخل فى موضوعات الصلاح والاصلح . بل ان موضوع خلق الافعال لا يأخذ الا الثلث ويأخذ موضوع الصلاح والاصلح الثلثين(٢٦) . وتظهر مسائل افعال الشعور الداخلية فى صفة الافعال الخارجية فى صفة الارادة وانها تعم سائر المحدثات ومتعلقة بجميع الكائنات . ثم تظهر الافعال الخارجية فى نظرية الكسب فى باب خاص وهو القدر ثم فى باب خاص آخر عن الاستطاعة لاثبات الفعل وانكار التوليد اى انكار تقدم الاستطاعة على الفعل وبقائها بعد الفعل ثم ظهور مسألة الحسن والقبح فى باب العدل والتجوير(٢٧) . ويظهر باب خلق الاعمال مضافا اليه باب آخر فى الاستطاعة وحكمهما منفصلين عن باب التعديل والتجوير(٢٨) . وعندما تعرض العقائد فى مسائل متفرقة دون بناء نظرى يظهر العدل أولا فى خلق الافعال ثم فى الحسن والقبح(٢٩) . وقد لا يذكر مبحث الافعال وتذكر بدله مباحث الجبر والقدر ثم تبدأ المسائل الاولى فى

---

(٢٣) الاصول ص ٨٢ — ٨٣ .
(٢٤) النهاية ص ٥٤ — ٨٩ .
(٢٥) النهاية ص ٣٧٠ — ٣٩٦ ، ص ٣٩٧ — ٤١٦ .
(٢٦) الاصول ص ١٣٠ — ١٥٢ .
(٢٧) اللمع ص ٣٣ — ١٢٢ .
(٢٨) الارشاد ص ١٨٨ — ٢٥٦ .
(٢٩) المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ .

خلق الافعال والمسائل الثانية فى الحسن والقبح(٣٠) .

وفى العقائد المتأخرة يأتى العدل بعد التوحيد دون فصل بينهما كما كان الحال فى بداية علم أصول الدين . وتظهر مسائل خلق الافعال والاستطاعة والتوليد ثم الآجال والارزاق والاصلح(٣١) . وفى بعض العقائد المتأخرة يختفى مبحث العدل كلية وينتهى بالرضا بالقضاء والقدر(٣٢) . ويظهر العدل كملحق للتوحيد كما كان فى البداية(٣٣) . يختفى العدل كلية وتنحصر العقائد فى الالهيات والسمعيات أى فى التوحيد والنبوة(٣٤) وفى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يتحول التوحيد من النظر الى العمل وبالتالى تختفى مسألة خلق الافعال لانها تكون مناط التوحيد(٣٥) . ولكن تظل مسألة الايمان بالقضاء والقدر موضع الدفاع(٣٦) ، وكأن حل مسألة التوحية كامن فى العدل ، وهو اللقاء الصحيح العضوى بين الاصلين . ويظل الاشكال فى أفعال الشعور الداخلية هل هى ادخل فى خلق الافعال أم فى الحسن والقبح العقليين أم انه يصعب التفرقة بينهما لانها تدخل فى أصل واحد وهو العدل أولا لانها حلقة اتصال بين خلق الافعال والحسن والقبح العقليين ؟(٣٧) . ففى العقائد المتقدمة يصعب

---

(٣٠) المعالم ص ٧٢ — ٩٠ ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، المواقف ص ٣٣١ — ٣٣٤ ، التحقيق ص ١٠٦ — ١٥٢ ، الرسالة ص ٥٩ — ٨٤ .

(٣١) النسفية ص ٩٦ — ١١٢ .

(٣٢) العقيدة ص ٣ .

(٣٣) الحصون ص ٢٩ — ٣٢ .

(٣٤) المسائل ص ١٤٠ — ١٥٠ .

(٣٥) التوحيد افراد الخلق بالعبادة ذاتا وصفاتا وافعالا . قال ابن القيم فى مدارج السالكين « التوحيد نوعان » نوع فى العلم والاعتقاد ونوع فى الارادة والقصد . ويسمى الاول التوحيد العلمى ، والثانى التوحيد القصدى الارادى لتعلق الاول بالاخبار والمعرفة والثانى بالقصد والارادة ، الكتاب ص ٢ .

(٣٦) الكتاب ص ١٢ ، ص ١١٠ — ١١٣ ، ص ١٣٧ — ١٥٦ .

(٣٧) تبدو وكانها جزء من الصلاح والاصلح عند البغدادى فى أصول الدين ، الاصول ص ١٣٠ — ١٥٢ .

الفصل بين حرية الافعال والتعديل والتجوير ومع ذلك يدخل التوفيق والضلال والهدى فى خلق الافعال اكثر من دخوله فى العدل(٣٨) . وفى العقائد المتاخرة يظهر مستوى الارادة لافعال الشعور الداخلية ثم ينفى الحسن والقبح والواجبات العقلية ويصبح التوحيد هو الموضوع الاساسى فى العدل(٣٩) . وقد تظهر كثير من مسائل العدل فى اثبات الخلق ورفض استقلال الطبيعة ، وكذلك فى مساق ذكر صفتى القدرة والارادة وشمولهما ، ولا يظهر فى الجواز الا الصلاح والاصلح(٤٠) . ويظل التذبذب قائما بين وضعها فى خلق الافعال وبالتالى تكون أقرب الى حرية الانسان وبين الحسن والقبح العقليين فهى اذن أقرب الى تنزيه الله عن فعل البشر . يدخل الموضوع عند الاشاعرة فى الجبر والقدرة والاستطاعة اى فى التوحيد ويدخل عند المعتزلة فى الحسن والقبح أى فى العدل نظرا لانكار الاشاعرة الحسن والقبح العقليين وبالتالى العدل كله كأصل مستقل . والحقيقة أن افعال الشعور الداخلية اقرب الى الحسن والقبح وتنزيه الله عن القبائح وباقى مسائل العدل مثل الصلاح واللطف . فمسألة التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم كلها افعال شعور داخلية تجتمع فيها حرية الافعال والحسن والقبح والصلاح واللطف . ولما كان الصلاح واللطف تعبيرا عن ارادة الله فى الواجبات الالهية فانها تكون أقرب الى حرية الافعال التى موضوعها تقابل الارادتين الالهية والانسانية وفى الوقت نفسه رعاية الصلاح والاصلاح وادراك الانسان وارادته الحرة . أما مسألة الاستثناء فى الايمان ومسائل الآجال والارزاق والاسعار فانها أيضا بين خلق الافعال وبين الحسن والقبح العقليين ورعاية الاصلح . وقد تدخل أفعال الشعور الداخلية فى موضوع النظر والعمل اى الاسماء والاحكام نظرا لانه يتعرض للجانب النظرى فى العمل وهو الايمان . ولكن الايمان هنا ليس فى علاقته بالعمل بل فى علاقته كفعل للايمان وبخلق الافعال

---

(٣٨) الفصل جـ ١ ص ١٨ — ١٧٢ ، ص ٧٢ — ١٣٧ .

(٣٩) العضدية جـ ٢ ، ص ١٨١ — ٢١٧ .

(٤٠) الخريدة ص ٢٣ — ٤٤ ، الجوهرة ص ١١ — ١٥ ، الوسيلة ص ٣٥ — ٤٤ .

بين الارادة الالهية والارادة الانسانية . ولما كان موضوع النظر والعمل من السمعيات فان البعض قد آثر اعتبار افعال الشعور الداخلية أمورا زائدة لا تدخل ضمن العقليات أى التوحيد والعدل واقرب الى السمعيات أو على أكثر تقدير نقطة انتقال من العقليات الى السمعيات حيث تندر فيها العقليات الى أقل درجة وتكثر فيها السمعيات الى أقصى درجة(٤١) .

٣ — بنـــاء الموضوع :

الموضوع هو خلق الافعال . وهى التسمية القديمة التى تتسق مع نظرية الافعال دفاعا عن ارادة الله المطلقة ضـد ارادة الانسان وحرية اختياره كوليد جديد يولد فى المهد (الاشاعرة) . ولكن التسمية قد تعنى أيضا خلق الافعال من جانب الانسان (المعتزلة) تأكيدا على حرية الارادة . وقد استعمل المحدثون منا من مؤلفى الكتب المقررة تسمية الجبر والاختيار اما تحت أثر الغرب أو خضوعا للفكر الشـائع . وهى تسمية تظهر الصراع بين وجهتى النظر واعتبار أن الكسب هو الحل الوسط بين الحلين المتعارضين ويجعلونه اقرب الى الاختيار منه الى الجبر لو كان المؤلف عاقلا أو الى الجبر منـه الى الاختيار لو كان المؤلف تقليديا ناقلا .

والتعبير القديم « خلق الافعال » تعبير محايد لا يوحى بنقل القدماء ولا بتحديث المعاصرين ولكن الخلاف فى التفسير حول خلق من ؟ يجعله البعض من جانب المؤله مثل كل شىء ويجعله البعض الآخر من جانب الانسـان . وفى هذه الحالة يكون الانسـان صاحب افعاله . أما تعبير « الجبر والاختيار » فهى مقابلة حديثة تضم لفظا قديما هو الجبر ولفظا حديثا هو الاختيـار . ولكن الاختيار لا يعبر عن خلق الافعال خاصة اذا تم بالطبع . كما أنـه يوحى بفعل خارجى محض كأن الفعـل يتم عن طريق مقارنة عقلية بين

---

(٤١) فى البحث فى أمور صرح بها القرآن ، وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها ، الطبـع والختم والاكنـة والتوفيق والهداية والاجـل والرزق والاسعار ، المواقف ص ٣١٩ — ٣٢٠ .

الدوافع وحسابات رياضية بينها ثم اختيـــار أحدها وكأن الحياة لا تختار بنفسها حسب الدافع الاقوى . ولما كانت « الحرية » لفظا معاصرا يعبر عن وجدان الامة كما يعبر عن مضمون المشــكلة القديمة ، خلق الافعــال ، اصبح الانســـان خالقا للافعال يعنى أن الانسان حر . لم يصبح الموضوع « مشكلة الحرية » لان الحرية ليست مشكلة بل هو أمر واقع وتجربـــة يشهد بها الوجدان وصريح العقل حينئذ يصــبح موضوع خلق الافعـــال اثباتا للانسان الحر . وعنوان خلق الافعال مثير للذهن مثل حرية الافعـــال . فالخلق يوحى بالابداع والجدة والمسؤولية مثل الحرية تماما بل انه أكثر ميتافيزيقية نظرا لارتبـــاط الحرية بابعادها السياسية والاجتماعيـــة . وهو لفظ أكثر أصالة مرتبطا بالتراث وليس شائعا فى ثقافتنا المعـــاصرة الناقلة عن الغرب . واستعمال لفظ الخلق بمعنى الحريـــة استرداد للمفهوم من الله الى الانسان واستعادة للحقوق الضـــائعة . كان يمكن اطـــلاق تعبير « الانسان الفاعل » بعد « الانسان الكامل » وقبل « الانسان العاقل » ابقاء علىوحدة التعبير وتجانســـه خاصة وأن الفعل لفظ قديم . ولكن خوفا من امكان اللبس بين « الانسان الفاعل » الذى يمارس حريتـــه بطبعـــه « والانسان العامل » الذى يحقق النظـــر فى العمل وهو احـــدى موضوعات السمعيات(٤٢) بقى « خلق الافعال » أنسب التسميات لانه بالرغم من قدمه الا أنه ليس به عيوب القديم(٤٣) . أما « الانسان الحر » فهو تعبير خطابى خـــارج عن منطق البرهـــان .

---

(٤٢) أنظر الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل .

(٤٣) « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم ، رابعا — طرق التجديد ، ا — منطق التجديد اللغوى أ — قصور اللغة التقليدية ص ١٢٧ — ١٣٥ ، « وهو لفظ المعتزلة فى قولهم بأن العبد خالق أفعاله . وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد المخترع ونحو ذلك . ومن رأى الجبائى وأتباعه أنه يعنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود . وتجاسروا على اطلاق لفظ الخالق ، شرح التفتازانى ص ١٩٦ .

ويمكن تحديد بنـاء الموضوع تاريخيا أو نظريا أو وصـفيا . فمن الناحية التاريخية بدأت النظريات حول الافعال أولا بالجـبر ثم حدث رد الفعل ثانيا باثبات الاختيار وأن الانسان خالق افعاله . وأخيرا جاءت نظرية الكسب كمحـاولة للتوفيق بين الجبر والاختيار(٤٤) . هذا هـو الجدل التاريخى السائد فى معظم موضوعات علم الكلام من الفعـل الى رد الفعل ثم الى المركب من الفعل ورد الفعل . حدث هذا فى التوحيد ، فى التشبيه ثم التنزيه ثم اثبات الصفات بلا كيف . ولكن من الناحية النظرية الخالصة بدءا من النظريات غير المؤسسة الى النظرية المؤسسة يبدأ الجبر باعتباره اقل النظريات الثلاث تأسيسا ثم يتلوه الكسب باعتباره ايضا أقل النظريات الثلاث تأسيسا ثم يأتى فى النهاية خلق الافعال باعتباره أكثر النظـريات تأسيسا . ويرتب القدماء المذاهب طبقا لرأيهم الخاص ابتداء من الكسب ثم الجبر ثم خلق الافعـال بما يدل على أن الجـبر أقرب الى الكسـب وأن خلق الافعال أبعد منه(٤٥) . ولكن من الناحية الوصـفية الصرفة تبدأ نظرية الجبر التى يسهل رفضها بتحليل تجارب الانسان الحية للفعل . تتلوها نظرية الكسب التى تظل فى اطار الجبر وتنشأ بدافعها الاول وهو الدفاع عن حق الله والاعتراف بحق الانسان ولكن من أجل الدفـاع عن حق الله . وأخيرا يأتى خلق الافعـال باعتباره أقرب النظريات الى التجارب

---

(٤٤) يمثل الفعل الاول جهم بن صفوان ، ورد الفعل الثانى المعتزلة . يشارك المعتزلة جهم فى نفى الصفات وكلهم يختلفون عنه فى خلق الافعال ، وكان نفى الصفات لا يؤدى بالضرورة الى اثبات الافعال وان اثبات الصفات لا يؤدى بالضرورة الى الجبر أو الكسب بدليل أن جهم يقول بنفى الصفات وبالجبر فى الافعال .

(٤٥) افعال العباد وبيان المذاهب فيها . فى هذه المسألة ثلاث مذاهب أ — مذهب أهل السنة وهو أنه ليس للعبد فى افعاله الاختيارية الا الكسب فليس مجبورا كما تقول الجبرية وليس خالقا لها كما تقـول المعتزلة . ب — مذهب الجبرية وهو أن العبد ليس له كسب بل هو مجبور أى مقهور كالريشة المطلقة فى الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت . جـ — مذهب المعتزلة وهو أن العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الاصح . فالجبرية افرطوا ، والمعتزلة فرطوا وتوسط أهل السنة وخير الامور أوسطها ، التحفة ص ٨ .

البشرية ، بداهتها وصراحتها وطبقا لمقتضيات العقل والمسؤولية . وهـذا الوصف يجعل طرفى النقيض اولا وثالثا ، والتوسط ثانيا وهو معارض للجدل التاريخى الذى يبدأ بالجبر ثم بخلق الافعـال ثم بالكسب . ثم تظهر هذه النظريات الثلاث فى افعال الشـعور الداخلية ثم الهـداية والضـلال ، والتوفيق والخذلان ، والايمـان والكفر ، ثم فى افعال الشـعور العامة كالحركة والسكون والقيام والقعود أى الحركات والسكنات الاراديـة التى تشارك فيها الاعضاء وهى افعال الجوارح التى عناها القدماء فى تحليلهم للافعال والتى منها خرجت النظريات الثلاث ، ثم فى افعال الشعور الخارجية فى الطبيعة التى تظهر فيها قضية التوليد واعتباره نتيجـة ثانية للافعـال فى الخارج وليس الى الداخل ، استمرارا للافعـال فى الطبيعة سـواء فى الحركة أو السكون أو الاعتماد والاكوان أو التأليف والتحليل أو فى آثـار الافعال المعنوية كالسنن والتقاليد واثرها فى الاجيال التالية وهـو ما لم يفصل فيه القدمـاء لتركيزهم على افعال الشـعور فى الطبيعة وحدها . وهذا الترتيب يبدأ من الداخل الى الخـارج واصفا افعـال الشعور من العمق الى السطح ومن الباطن الى الظاهر . ومن ثم يكون بناء الموضوع رباعيا : افعال الشعور الداخلية ، افعـال الشعور الخارجية ، افعـال الشعور فى الطبيعة ، افعال الوعى الفردى والاجتماعى .

ثانيا : افعال الشعور الداخلية .

الافعال نوعان . افعال الشعور وافعال البدن ، الافعـال الداخلية والافعال الخارجية . وقد سمى القدماء افعال الشـعور افعال القلب ، وافعال البن وافعال الجوارح . والقلب ليس آلة عضوية بل يشـير الى حياة الشعور الداخلية ، وهى افعال لا محل لها ، على عكس الجوارح التى فى محل سواء فى الآلة، اليد أو الرجل أو الرأس أو فى محل الفعـل . وبالتالى ارتبطت افعال الجوارح بالاعتمادات والاكوان والماسات والحركات والسكنات وكل ما يتعلق بتوليد الافعال(٤٦) .

---

(٤٦) جملة مقدورات العباد لا تخرج عن طريقين أ ــ أفعال القلوب =

١ — هل افعال الشعور الداخلية افعال جبرية ؟

وأفعال الشعور أفعال مثل افعال الجوارح تنطبق عليهـــا مقولات خلق الافعال مثل الحركة والجبر(٤٨) . وأول ايهام بالجبر انمــا يأتى من اثبات الصفات والاسماء خاصة صفات الفعل وأســماء الفعل المؤثرة فى العالم مثل الارادة والمشيئة والامر والقـــدرة والخلق والاذن والتكليف والعلم والسخط والغضب . وما دام الامر وضع على هذا النحو فمن الطبيعى الا تكون هناك حرية أفعال على الاطلاق ، ســـواء أفعال الشعور الداخلية أو افعال الشعور الخارجية . ومن الطبيعى ان يحدث ذلك ما دامت هناك صفات مطلقة لا يقوى الانسان أمامها شيئا ، وما دام الانسان قد وضـــع فى مقابل الله من أجل معرفة ايهما اقدر ! وكأن الحرية تتمثل فى علاقة فعل الانسان وارادة الله وقدرته وعلمه وليس بعلاقة فعل الانسان فى العالم ، وتحقق ارادته فى موقف . وقد نشأ الطرف الآخر متعاليا نظـــرا لاغتراب الانسان عن عالمه واسقاطه العالم من الحساب وايجاده بديلا آخر خارج العالم ، فترك العـــالم الى الله كما يترك الدنيا الى الآخرة ، يعيش خارج الدنيا ، ويعيش فى الآخرة قبل الاوان ، يضع الدنيا آخر الزمان ، ويحضر

=

سواء كان الفاعل له أحدنا أو الله ، والقلب ليس آلة والا كان يصح من الله ايجاد الافعال فى غير القلوب وهو ممتنع . كل أفعال الحر لا يقدر عليها وقد لا يقدر . وافعال القلوب نحو الارادات والكراهات والاعتقادات والظن والنظر والغم والسرور والندم والخوف والخشية والتمنى . ب — افعـــال الجوارح ، ويصح منا فعلها مما يوجد فى المحل من فعل الله ثم لا يصبح من أفعال الجوارح . المحيط ص ٣٥٠ ، وفرق أبو الهذيل بين افعال القلوب وافعال الجوارح وقال لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته ، وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعـــد عدم قدرته ان كان حيا لم يمت . وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لافعال الجوارح بالقدرة التى كانت موجودة قبل الموت والعجز . الملل جـ ١ ، ص ٧٧ .

(٤٧) المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان ، حاشية الاسفراينى ص ٩٦ .

الآخرة اول الزمان ، ويعيش مع الله قبل تحقيق الرسالة وهو لم يفعل بعد ولم يستحق شيئا . يأخذ النتيجة بلا مقدمات ، ويحصل على الثمرة بلا جهد ، فتأتى غير ناضجة ، مرة المذاق . ان اثبات صفات وأفعال زائدة على الذات يعطى للذات فاعلية مطلقة فى العالم تبدو لها من خلال الصفات والافعال فى مسار الطبيعة والفعل الانسانى . ومن ثم لا يكون الفعل الانسانى حرا لانه خاضع الى حرية أكبر تتدخل فى مساره وفى مسار الطبيعة على حد سواء(٤٨) . واثبات قدم الصفات يقضى أيضا على خلق الافعال لانه لا يمكن أن يخرج فعل حر حادث من ارادة مطلقة قديمة(٤٩). قدم الصفات يستلزم قدم الافعال مما يؤدى الى نفى الحرية والاختيار سواء كان ذلك فى العلم أو القدرة أو الارادة وهى الصفات الثلاث الاكثر تدميرا لحرية الافعال على عكس الحياة والسمع والبصر والكلام لما كان

---

(٤٨) عند أهل السنة الله خالق لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان ، وهى كلها بارادته ومشيئته وحكمه وقضائه وتقديره ، النسفية ص ٩٦ — ١١٢ ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، والكفر والمعاصى بخلقه وارادته ولا برضاه ، غنى لا يحتاج الى شىء ، لا حاكم عليه ، العضدية ج ٢ ، ص ١٨١ — ٢١٧ ، وعند ضرار بن عمر ، ارادة الله على ضربين ،ارادة هى المراد ، وارادة هى الامر بالفعل . وارادته لفعل الخلق هى فعل الخلق ، وارادته لفعل العباد هى خلق فعل العباد ، وخلق فعل العباد هو فعلالعبا د لان خلق الشىء هو الشىء ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ ، وقد اثبت ضرار بن عمر ومحمد بن عيسى (برغوت) وبشر المريسى والنجار كون الله مريدا أنه لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وايمان وكفر وطاعة ومعصية ، الملل ج ١ ، ص ١٣٣ .

(٤٩) ثم الارادة عند أهل السنة أزلية . وانما يتصف بالسفه ونقيضه الحادث المبتدأ والذى يحقق ذلك أن من تكسب علما بالفواحش وفجورا من غير حاجة ماسة اليه فذلك سفه منه ، الارشاد ص ٢٤٩ ، وأنه لم يزل مريدا وشائيا ومحبا ومبغضا وراضيا وساخطا ومواليا ومعاديا ورحيما ورحمانا ولان جميع هذه الصفات راجعة الى ارادته فى عباده ومشيئته لا الى غضب يغيره ورضا يسكنه طبعا له وحنق وغيظ يلحقه وحقده يجده اذ كان متعاليا عن الميل والنفور ، الانصاف ص ٢٤ ، وانه راض فى أزله ممن علم أنه بالايمان يختم عمله ويوافى به وغضبان على من علم أنه بالكفر يختم عمله ويكون عاقبة أمره ، الانصاف ص ٢٤ ، وقال أصحابنا بأن ارادته صفة أزلية قائمة بذاته ، الاصول ص ١٠٢ ، وزعم النجار ان الله لم يزل مريدا لنفسه كما زعم أنه عالما قادرا حيا لنفسه .

السمع والبصر تعبيرا عن العلم ووسائل له ، والحياة شرطهما ، والكلام اعلان عنهما . والحياة لا نشعر بها ، والكلام شخصناه فى القرآن ومنعناه عن انفسنا فجعلنا الله متكلما وانفسنا بكما . وتتعلق الصفات الانفعالية ايضا بالارادة القديمة وبالتالى فان افعال الارادة من رضى وغضب وسخط ... الخ هى ايضا افعال قديمة . ان اثبات قدم الارادة يؤدى الى نفى الحرية الانسانية كما أن نفى قدمها يؤدى بالضرورة الى اثبات الحرية الانسانية . ومعظم الحجج التى تقدم لاثبات قدم الارادة انما تكشف فى الحقيقة عن الرغبة فى تأكيد عواطف التأليه ووضعها على مستوى الكمال والاطلاق . واذا كانت صفة واحدة قديمة مثل العلم فلابد أن تكون باقى الصفات كذلك لان خلق الارادة يوجب حدوث العلم وتغيره ، وكأن النسق الذهنى لصفات الله له الاولوية على حرية افعال الانسان(٥٠) .

---

(٥٠) عند اهل السنة الارادة صفة لذاته غير مخلوقة لا على ما يقول القدرية ، الانصاف ص ٢٦ ، وهى المشيئة والاختيار ، الفرق ص ٣٣٦ ، ويقدم الاشعرى الحجج الآتية لاثبات ارادة الله القديمة : ١ — الارادة المخلوقة يلحقها النقصان . ٢ — الارادة المخلوقة تعنى أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء الله ألا يكون كان . ٣ — اذا كانت مخلوقة يكون ابليس أقوى من الله . ٤ — الذى يريد أولى بالالوهية من الذى لا يريد . ٥ — وجود افعال الله أم ابى نقص فى الله . ٦ — اذا كانت افعال العباد وتسخطه وتغضبه تكون قاهرة . ٧ — كيف لا يكون الله فعالا لما يريد الا اذا كان ناقصا ؟ . ٨ — فعل ما لم يعلم وصف بالجهل وعلم ما لا يفعل وصف بالعجز . ٩ — الله خالق كل شىء حتى الافعال . ١٠ — لا اكتساب فى افعال العباد ، لا يريد الا الله . ١١ — العلم والارادة مطلقان ومتحدان . ١٢ — الارادة قديمة ولكن الله لم يرد شيئا من المعاصى . الابانة ص ٤٤ — ٤٩ ، وتخالف الاباضية (الخوارج) المعتزلة فى التوحيد فى الارادة فقط لانهم يزعمون أن الله لم يزل مريدا لمعلوماته التى تكون ولمعلوماته التى لا تكون . والمعتزلة الا بشر ينكرون ذلك . مقالات ج ١ ، ص ١٨٩ ، وعند احدى فرق الزيدية لم يزل الله مريدا ولم يزل كارها للمعاصى ولان يعصى ولم يزل راضيا ولم يزل ساخطا ، سخطه على الكافرين رضاه بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم ، ورضاه عن المؤمنين سخطه أن يعذبهم ، وسخطه أن يعذبهم رضاه أن يغفر لهم ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، لذلك يجعل البعض الارادة ليست سابقة على الفعل . اذا كانت طاعة فانه أرادها وان كانت معصية فهو كاره لها ، مقالات ج ١ ، ص ١١٠ — ١١١ .

أ — اثبات صفات العلم والقدرة والارادة . واهم الصفات التى يتذرع بها لاثبات الجبر هى صفات العلم والقدرة والارادة مع الشـيئية . والجبر نتيجة لاثبات صفتى العلم والقـدرة خاصة لما كانتا هما الصفتان الشاملتان والا فجاز انقلاب علمه جهلا وقدرته عجزا وكأن فعل الانسان الحر مجهول من الله ومعجز له! ينشأ الجبر فى الافعال من تصـور علم الله المسـبق بكل ما يحدث فى الكون نتيجة لاثبات صفة العلم وقدمها وشمولها . لذلك كان نفى الصفات واثبات حدوثها اثباتا لحرية الافعال(٥١) . والحقيقة أن

---

(٥١) اذا كان الله علم أن الكفر يكون وأراد ألا يكون ما علم على خلاف ما علم واذا لم يجز ذلك فقد أراد أن يكون ما علم كما علم ، الابانة ص ٤٦ — ٤٩ . فى نفوذ مشـيئة الله فى مراداته . أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله فى مراداته على حسب علمه به . فما علم منه حدوثه خيرا كان أو شرا . وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون . وكل كونه فهو كائن فى الوقت الذى أراد حدوثه فيه على الوجه الذى أراد كونه عليه . وكل ما لم يرد كونـه فلا يكون سواء أمر به أو لم يأمر به . الاصول ص ١٤٥ — ١٤٦ ، وندين أن الله يعلم ما العباد عاملون ، والى ما هم صائرون ، وما كان وما يكون ، وما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون ، الابانة ص ١٢ ، والرب عالم بجميع المعلومات خيرها وشرها ، ولا يتصف فى كونه عالما بما يتصف به من تكسب العلم منا ، الارشاد ص ١٤٩ ، الحوادث كلها تقع مرادة الله نفعها وضرها ، خيرها وشرها . واذا دللنا على أن الرب خالق لجميع الحوادث فيترتب على ذلك انه مريد لما خلق قاصدا الى ابداع ما اخترع ، لمع الادلة ص ٩٧ — ٩٩ ، انه علم من الكفار أنهم يموتون على الكفر ، وأنه مانع لهم من الايمـان ، وأن هذا يمنعه عن ارادته فثبت انه لا يريد الايمان من الكافر ، المحصـل ص ١٤٤ — ١٤٥ ، المعالم ص ٨٨ — ٩٠ ، علم من الكافر أنه لا يؤمن ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ . وعند الاشعرى الخروج من علم الله جريمة ، الابانة ص ٤٣ ، عند أهل السنة ارادته نافذة على جميع مراداته على حسب علمه بها فما علم كونه أراد كونه فى الوقت الى علم أنه يكون فيه ، ومـا علم أنه لا يكون أراد الا يكون ، ولا يحدث فى العالم شىء الا بارادته ، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن على خلاف القدرية البصرية ، وقولهم أن الله قد شاء ما لم يكن وكان ما لم يشأ أى انه مقهور مكره على حدوث ما كره حدوثه ، الفرق ص ٣٣٦ ، وعند الاباضية أن الله لم يزل مريدا لما علم أنه يكون أن يكون ولما علم أنه لا يكون أن لا يكون ، وانه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم لا بأن احب ذلك ولكن بمعنى أنه ليس بآب عنه ولا بمكره عليه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ . أنه عالم من يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان والا انقلب علمه جهلا ، المطالع ص ١٩٣ .

شمول العلم الالهى حق والا كان الانسان جاهلا ، واسبقيته دليل على وجود العلم القبلى وهو أحد مقولات العلم الانسانى . وان اثبات الفعل الحر لا يعنى اثبات الجهل فى العلم بل يعنى اثبات العلم التجريبى المتغير تحقيقا للعلم فى التجربة وقياسه عليها . علم الله فى أحد جوانبه ، خاصة فيما يتعلق بالشرائع والتكاليف ، علم تجريبى معدل بعدى وهو ما اثبته ايضا علم أصول الفقه . ان أسبقية العلم لا نعنى نفى حرية افعال الشعور ، فالعلم النظرى شىء والواقع العملى شىء آخر . وان من الحكمة التضحية بفعالية العلم ووقوعه من الله عن التضحية بحرية الافعال الاختيارية من الانسان . فالاولى لن تنال من الله فى شىء فى حين أن الثانية تمنع الانسان من التكليف . العلم حق نظرى ولكن حرية الافعال حق عملى .

وينشأ الايهام بالجبر من جعل الله قادرا على كل ممكن ومن ثم يكون الجبر نتيجة لنظرية الجائز والممكن والمستحيل . والحقيقة أن هناك فرقا بين الجواز العقلى والامكان الفعلى . اذ أن الفعل لا يقدر على كل شىء ممكن فى العقل . ان الجواز العقلى ليس مطلقا فامكانيات العقل ليست افتراضا عشوائيا بل امكانيات قصدية محكومة بامكانية التحقق والا كانت نظريات مجردة لا واقع لها ولا تتحول الى واقع . وبالتالى فان قلب المستحيل واجبا والواجب مستحيلا افتراض خاطىء لان أحكام العقل ليست عشوائية بل هى ارادية قصدية حكيمة(٥٢) .

---

(٥٢) كن ويكون أولى بصفة الاقتدار ، اللمع ص ٤٧ — ٥٧ ، ونسألهم فنقول لهم : أخبرونا كان الله قادرا على منع الكافرين من الكفر والفاسق من الفسق وعلى منع من شتمه من النطق به ومن امراره على خاطره وعلى المنع من قتل من أنبياء أم كان عاجزا عن المنع من ذلك ؟ الفصل جـ ١ ، ص ١٠٥ ، يقال للقدرية : هل يجوز أن يعلم الله عباده شيئا لا يعلمه ؟ فان قالوا : لا يعلم الله عباده شيئا الا وهو به عالم . قيل لهم : فكذلك لا يقدرهم على شىء الا وهو عليه قادر ، فلابد من الاجابة الى ذلك فيه . فيقال لهم : فاذا أقدرهم على الكفر فهو قادر على أن يخلق الكفر لهم . واذا قدر على خلق الكفر لهم فلم تثبتوا خلق كفرهم فاسدا متناقضا باطلا ؟ واذا كان =

ولكن الصفة الغالبة فى تحليل ذرائع الجبر هى صفة الارادة . الارادة شاملة ، مطلقة وواحدة لا يند عنها شىء ، وبالتالى انضوت جميع الافعال الانسانية تحتها . وتظهر فى البسملات الارادة الشاملة وتثبت على حساب الحرية الانسانية كما تعقد لها أبواب خاصة فى نهاية الصفات وكأن المقدمات هى النتائج ، وكأن الاحكام المسبقة هو المطلوب اثباته(٥٣) . والارادة شاملة فى الحال وفى المآل ، العبرة بالنهاية وليست بالبداية ، والمحك طو المصير وليس فعلا واحدا . الارادة هى المشيئة والاختيار والرضى والمحبة ... الخ وهى صفات أخرى دائمة لا تتغير بتغير الافعال . والحقيقة أن هذا يدل على الظلم لان أفعال العباد متغيرة وليس لها ثابت بدليل التوبة والافعال المتجددة . لذلك كانت العبرة فيها بالافعال الختامية ، بالتجارب وحصيلتها النهائية أى بتجربة العمر كله ورصيد الانسان النهائى . واذا كانت الارادة مطلقة والا وقع فيها النقص من وهن وضعف وتقصير عند بلوغ المراد فكأن حرية أفعال العباد تنال من ارادة الله المطلقة وشمولها

= الكفر مما أراد فقد فعله وقدره ، الابانة ص ٤٩ ، ومن زعم أن العباد يفعلون ويقدرون ما لم يقدر الله ويقدرون ما لم يقدر عليه فقد جعل لهم من السلطان والقدرة والتمكن ما لم يجعله للرحمن ، الابانة ص ٦٥ ، وأيضا شرح التفتازانى ص ١٠١ ، حاشية الخيالى ص ١٠١ — ١٠٢ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠١ ، وكل ما قضى العقل بجواز امكان حدوثه فالرب موصوف بالاختيار عليه ولو فرض احداثه اياه لما كان ممتنعا ولكان مسوغا فى العقل ، النظامية ص ٢٥ .

وجـائز بفضـله وعدلـه تـرك لكل ممكن كفعلـه

العقيدة ص ١١ ، والجائز فى حقه تعالى فعل كل ممكن أو تركه . والدليل على ذلك انه لو وجب عليه فعل شىء أو تركه لصار الجائز واجبا ومستحيلا وهو محال ، الباجورى ص ١٠ .

(٥٣) نفذت فيها ارادته ، الابانة ص ٤ ، مذهب أهل الحق أن البارى مريد على الحقيقة وليس معنى كونه مريدا الا قيام ارادته بذاته ، الغاية ص ٥٢ : الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث والمرادات ، فالحوادث كلها تقع مرادة لله وانه لا يتصور أو يوجد فى الدنيا والآخرة شىء لم يرده من نفع ورزق وأجل وطاعة ومعصية ، والدليل انه خالق لها قاض ومخترع .

وتصيبها بالسهو والغفلة أو الضعف والوهن والعجز والتقصير وهو تصور غير كامل للارادة الالهية وكأن ارادة الانسان أقوى من ارادة الله والمسير لها والمسبب لاحداثها(٥٤) ، وجعل القضية من الغالب ومن المغلوب فى تحقيق مراد الانسان أم الله . ليست القضية معركة بين الله والانسان من الغالب فيها ومن الذى يتم مراده دون الآخر . فليس شرفا لله أن يدخل فى معركة مع الانسان كما أن علاقة الانسان بالله ليست علاقة الخصم أو الند . ان دليل المانعة جائز لان المراد بين الهين متكافئين على نفس المستوى . اما أن يكون بين الانسان والله فتلك علاقة غير متكافئة على الاطلاق . ومن الطبيعى اذا ما صارع الاسد فأرا أو فيل نملة أن تكون الغلبة للاسد أو الفيل . اليست القضية أيضا ارهابا لفعل الانسان باتهام الحرية بأنها تجهيل لله وتعجيز له ؟ فالمتكلم أين يقف ؟ وفى صف من ؟ دفاعا عن سلطة الله المطلقة أم دفاعا عن حرية الانسان ؟ دفاعا عن القوى أم دفاعا عن الضعيف ؟ تأييدا للقاهر أم تأييدا للمقهور ؟ دفاعا عمن ليس فى حاجة الى دفاع أم دفاعا عمن هو فى حاجة الى دفاع ؟ تأكيدا على من لا تحتاج ارادته الى اثبات أم اثباتا لمن تحف بارادته المخاطر ؟ نصرة للقادر أم نصرة للعاجز ؟ وكون الارادة واحدة محيطة بجميع المرادات على وفق علمه بها ، فما علم منه كونه أراد كونه خيرا كان أو شرا وما علم انه لا يكون أراد أن

---

(٥٤) فى أن الله مريد لجميع الكائنات لوجوه ، لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله لكان العبد مغلوبا والعبد غالبا وهو محال ، المعالم ص ٨٨ — ٩٠ ، المحصل ص ١٤٤ — ١٤٥ ، فى أنه سبحانه مريدا لجميع الكائنات من الكفر والايمان والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضر ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٥ — ٣٧٦ ، اعلم أنه لا يجرى فى العالم الا مايريده الله ، وأنه لا يؤمن ولا يكفر كافر الابارادة الله ولا يخرج مراده كما لا يخرج مقدور عن قدرته ، لا يتحرك متحرك .ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع ، ولا يعصى عاص من أعلى العلى الى ما تحت الثرى الا بارادة الله وقضائه ومشيئته ، الانصاف ص ١٥٧ — ١٥٩ ، انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون . هذا هو مذهب أهل الحق ، واجماع السلف على ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر ، الطوالع ص ١٩٣ .

لا يكون ولا يحدث فى العالم شىء لا يريده الله ، ولا ينتفى ما يريده الله ، لا يعنى كل ذلك نفيا لحرية افعال الانسان انما هو ارهاب ، ارهاب الانسان بالوحدانية القاهرة وبالارادة الشاملة لسلب الانسان حرية الاختيار وقدرته على السلوك المتعدد المتغير طبقا للظروف(٥٥) . ولا معنى لكون ارادة الله ارادة عامة وشاملة لا يؤثر فيها ترتيب الافعال أو الاختصاص . وان ترتيب الافعال واختصاصها بوقت دون وقت ، ومكان دون مكان ، وزمان دون زمان لا يدل على ارادة خارجية بل على حكمة فى الطبيعة وعلى عقل انسانى مدبر وعلى خطة عقلية سليمة . وان اثبات الارادة على أنها اختيار احد الاحتمالات من القدرة المطلقة لهو اسقاط من شعور الانسان بذاته على التأليه المشخص ، سقوط موضوع الاختيار على الله . وتصور الارادة على انها تخصيص للقدرة لهو تصور علاقة بين العام والخاص فى التأليه المشخص وهو العالم الشامل المطلق الذى لا اختصاص فيه . وتصور أن ارادة الانسان تخصيص لارادة لهو وضع الارادتين معا ، ارادة الله وارادة الانسان كطرفين متكافئين فى علاقة متكافئة وهو وان كان شرفا للانسان ان يكون طرفا لله فانه قد لا يكون كذلك بالنسبة الى الله وبالتالى ينتهى العدل الى انتقاص للتوحيد . وقد ينشأ الجبر من أن ارادة الله المطلقة قد لا تعرف اختصاصا بالخير دون الشر أو تفصيلا بين عام وخاص وايثارا للعام وترك الخاص لافعال العباد نظرا لشمولها وعمومها واطلاقها ، وبالتالى تكون كالارادة القاهرة ، كالتيار الجارف الذى لا تقف أمامه ارادة

---

(٥٥) الحادثات كلها مرادة لله ، النظامية ص ٢٧ ، الحوادث كلها تقع مرادة لله نفعها وضرها ، خيرها وشرها ، اللمع ص ٩٧ — ١٠٠ ، الله متفرد بخلق المخلوقات فلا خالق سواه ، ولا مبدع غيره ، وكل حادث فالله محدثه ، ص ١٠٦ — ١٠٧ ، فى أنه مريد لجملة الكائنات من الكفر والايمان والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضر ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، وزعم الاشعرى أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا بل المقدور والمقدور واقعان كان بقدر الله ، فى أنه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة . وقالت الفلاسفة ثبت انه واحد محض لا يصدر عنه الا الواحد . وقالت الوجود خير محض كالعقول والافلاك ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ .

أخرى . وان عرفت الاختصاص فانها تكون مشابهة للارادة الانسانية وكأن ارادة الله تتحد بالنســبة لارادة الانسان ، وبالتالى تكون ارادة الانسان هى المحــدد لارادة الله عن طريق القلب(٥٦) . والارادة والمشيئة شىء واحد . فمن صفات الكمال نفاذ المشــيئة . ونفاذ المشيئة مؤيد باجماع السلف على قول « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ! والحقيقــة أن نفاذ المشيئة للملك السلطان معارض أيضا بالثورة عليه وقلبه وعزله ومحاكمته وقتله . كما أن اجماع الامة أقرب الى اجماع فى لحظة معينة ، لحظة تسليم للسلطان ، لحظة استسلام دون مقاومة ، لحظة انكســار تاريخى وليس كل اللحظات . وهو أقرب الى المثل الشعبى والقول المأثور ، ولكنه ليس المثل الشعبى الوحيد . هناك أقوال مأثورة وأمثال شــعبية تدعو الى خلق الافعال والى تحرر الانسان وثورته على الظلم والطغيان . وما الهدف من اثبات عجز البشر وتأكيد عدم قدرتهم على الحركة ، والقضــاء على زمام المبادرة من أيديهم ؟ لا مصلحة فى ذلك الا للســلطان . لذلك اعتمد على السلطة الدينية لتقرر له ما يريد ولتثبت له البناء النفسى الموروث للامة منذ الف عــام أو يزيد . ليس المهم الحديث عن حــق الله بل عن واقع الشر(٥٧) . ليست المشيئة ارادة مشخصة لكائن مشخص بل هى قوانين

---

(٥٦) فى ارادة الكائنات ، مذهبنا أن كل حادث مراد لله حدوثــه ولا يختص تعلق مشيئة البارى بصنف من الحوادث دون صنف بل هو مريد لوقوع جميع الحوادث ، خيرها وشرها ، نفعها وضرها ، الارشاد ص ٢٣٧ — ٢٣٨ الصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

(٥٧) والارادة التى صرف بها أصناف المخلوقات .. واعلم أنه لا فرق بين الارادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة والاعتبار فى ذلك كله بالمآل لا بالحال . فمن رضى سبحانه عنه لم يزل لراضيا عنه ولا يسخط عليه أبدا وان كان فى الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا وان كان فى الحال مطيعا ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٤٤ — ٤٥ ، أجمع أصحابنا بأن الحوادث كلها بمشيئة الله واختلفوا فى التفصــيل ، الاصول ص ١٠٤ — ١٠٥ ، ان الامة أجمعت على القول باطلاق هذه الكلمة « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » . وأيضا فانه لو أراد شيئا وأراد

=

الطبيعة وقوانين التاريخ ، اى أنها هى مسار الكون بعد أن يتحقق ، والزمان بعد ان يصبح حوادثا ووقائعا وتاريخا .

ب — **اثبات الاسماء** . ويتخذ الايهام بالجبر الاسماء أيضا ذريعة ، ويعتمد عليها للايحاء بالجبر خاصة وانها كلها أسماء متعالية تعطى الاولوية المطلقة للفعل الالهى مع أنها مجموعة القيم الانسانية النظرية والعملية ومقاييس للحكم(٥٨) . واكثر الاسماء شيوعا للايهام بالجبر هو الخالق .

=

غيره شيئا فوجد مراد غيره دون مراده كان ذلك دليل العجز والغلبة ، الانصاف ص ٤٤ . وزعموا (معارضوا أهل السنة) أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء خلافا لما اجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وردا لقوله « وما تشاؤون الا أن يشاء الله » ، « ولو شاء الله ما اقتتلوا » ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، « فعال لما يريد » ، « وما يكون لنا أن .. الا أن يشاء الله ربنا ، وسع كل شىء علما » ، الابانة ص ٧ ، والا يكون فى الارض شىء من خير وشر الا ما شاء الله ، وأن الاشياء تكون بمشيئة الله ، وأن احدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله الله ، ولا تستغنى عن الله ولا تقدر على الخروج عن علن الله ، وأن العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله ، الابانة ص ٩ ، اجتمعت الامة على قول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٠٦ — ١٠٧ ، وأنه مريد بها لكل حادث فى سمائه وارضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على ايجاده ، وما يجعله منه كسبا لعباده من خير وشر ونفع وضر وهدى وضلال وطاعة وعصيان . لا يخرج حادث عن مشيئته ولا يكون الا بقضائه وارادته ، الانصاف ص ٢٦ ، ولا يكون حادث الا بارادته ولايخرج مخلوق عن مشيئته . ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه تعالى فعال لما يريد فانه يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء لا هادى أن اضله ، ولا مضل لمن هداه ، من يهدى الله فهو المهتدى ، ومن يضلل فلا هادى له ،الانصاف ص ٢٨ .

(٥٨) فى أن الله مريد لجميع الكائنات لوجوه أ — كل فعل يصدر عن العبد فيه مجموع القدرة والداعى على سبيل الايجاب ، وخالقهما هو الله ، وموجب السبب الموجب مريد للسبب فوجب كونه مريدا للكل ، أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون ، هذا هو مذهب أهل الحق لانه خالق الاشياء كلها ، وخالق الشىء بلا اكراه ، مريد له ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، أنه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف

=

فالله خالق كل شيء فى الكون بما فى ذلك افعال الانسان . ومن هنا يأتى اسم « خلق الافعال » بمعنى أن الله هو الخالق لافعال الانســان . فاذا كان الفعل يتم بالقدرة والداعى أى بالطاقة والباعث فانهما يأتيان من الانسان . فلا يعنى كون الانسان مخلوقا أنهما أيضــا مخلوقان . خلق الله الانسان ولكن قدراته ودواعيه من نفسه كما أن الله خلق الطبيعة ولكن قوانينها وحركتها من ذاتها . هناك فرق بين الخلق المادى التكوينى للشيء وخلق الفعل الحر من الخلق الاول . فليس الانســان خالقا لبدنه ولا لقــواه ولا لموقفه الاجتماعى ومع ذلك فهو خالق لفعله ، مسؤول عن نشاطه(٥٩) . قد يكون الهدف من الخلط بين الاثنين هو القضاء على استقلال الانسان وايهام له بالتبعية وأن وجوده قائم على أساس من خارجه فى حياته ورزقه وافعاله

= على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته ، شرح الدوانى ج ٢ ، ص ١٨٢ — ١٨٣ عند أهل الحق والاثبات البارى قادر على أن يخلق ايمانا يكون عباده به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين ، وكسبا يكونون به مكتسبين، وطاعة يكونون بها مطيعين ، ومعصية يكونون بها عاصين ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٦ ، قول أصحاب الحديث والسنة . واقروا انه لا خالق الا الله وأن مشيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئا ، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره . ويؤمنون بقضاء الله وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومره ، ويؤمنون بانهم لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله كما قال ، ويلجئون أمرهم الى الله ، ويثبتون الحاجة الى الله فى كل وقت ، والفقر الى الله فى كل حال، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ ، ويقرون بأن الله مقلب القلوب ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٢ ، الله خالق الكفر والمعاصى ، الابانة ص ٤٦ — ٤٩ أنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لانه موجد للكل ومبدعه . أنه موجد كل شيء ومبدعه بالاختيار . ومن جملة الشر الكفر والمعصية وكل ما أوجده بالاختيار يكون مريدا له ، الطوالع ص ١٩٣ .

(٥٩) وعند الجبرية أن الله خلق المؤمنين مؤمنين ، وخلق الكافرين كافرين ، وابليس ولم يزل كافرا وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الاسلام ، والانبياء كانوا أنبياء قبل الوحى وكذا أخوة يوسف كانوا أنبياء وقت الكبائر . وقال أهل السنة والجماعة صاروا أنبياء بعد ذلك ، وابليس صار كافرا . وهذا لا ينافى كونه كافرا عند الله باعتبار تعلق علمه بأنه سيصير كافرا ولو كان جبرا محضا لما صدر من ابليس طاعة ولا من أبى بكر وعمر معصية ، شرح الفقه ص ٤٦ — ٤٧ .

فتنتفى المسؤولية ويقضى على المعارضة ، واعطاء الاولوية المطلقة للعلة الاولى اى السلطة على العلل الثانية اى المعارضة . أن كون الله خالق الكون هو حق طبيعى له ولكن ذلك لا يعنى أنه خالق للافعال كحق معنوى ، وكونه خالق الانسان الحر لا يعنى أنه خالق الفعل الحر . هناك حرية داخل الكون ، فى الطبيعة ، وفى نطاق الافعال ، فى الانسان ، هناك قوانين مستقلة ، كمون وطفرة وظهور . ان كون الله خالق الكون والانسان لا يمنع الانسان من أن يكون خالقا حرا ، مؤثرا فى الكون ومغيرا للنظم الاجتماعية والسياسية . بل ان ضرورة أفعال الانسان الحرة هى اكمال لافعال الخلق واعادة لنظامه الطبيعى . ان الاستنباط العقلى لا يحكم على التجارب الحسية ، والاستدلال الصورى لا يقضى على الواقع المشاهد . فكون الله خالق كل شىء لا ينتج منه استدلالا أنه بالتالى خالق الافعال ، وبالتالى فالانسان ليس خالق أفعاله ، وبالتالى فهو ليس حرا مسؤولا ، وبالتالى فى حاجة الى وحى وارادة مطلقة فتاتى السلطة السياسية المطلقة وتقوم بالدور ! أن الجبر انكار لحرية الانسان ولتجدد أفعاله بل وانكار للتغير والقرار الحر والصراع والتاريخ . اذا كان كل شىء محددا من قبل فانه لا فعل ولا تغير ولا تاريخ ، وتكون حياة الانسان وصراعاته وهما فى وهم وخداعا فى خداع . ان الابتهال والدعاء والسؤال لله لا تعنى أن الانسان ليس خالقا لافعال الشعور الداخلية بل هى أقرب الى تقوية الذات وتحمية الشعور وعقد العزم والا وقعنا فى فلسفة السؤال وفى موقف الشحاذة(٦٠) . ولما كان خلق افعال الشعور أسهل من خلق الاجسام فانه ليس من كمال الله أن يكون قادرا على خلق الاضعف . ومادام الاستنباط واردا فان كان الله قادرا على خلق الاجسام فانه طبقا لياس الاولى يكون قادرا على خلق الافعال ويكون اثبات خلق الله للافعال تحصيل حاصل

---

(٦٠) الارشاد ص ١٩٥ — ١٩٨ ، فلسفة السؤال . هى التى يعنيها محمد اقبال حيث يرى أن علاقة الانسان بالله مادا يده طالبا العون أقرب الى موقف السائل الذى لا يعتمد على ذاته وجهده ونشاطه وخلقه الذاتى لاقامة حياته . وقد عبر اقبال عن ذلك فى ديوانه « ضرب الكليم » .

بالنسبة للتوحيد ، ويقضى على حرية الافعال وعلى خلق الانسان لافعاله بالنسبة للعدل . ويكون الهدف هو توجيه التوحيد لتقويض العدل كأساس نظرى عقائدى لتصدى السلطة للقضاء على المعارضة . صحيح أن حرية الافعال تتحقق فى موقف وفى مجموع من الارادات الخارجية ، تقابلها العقبات، وتتحداها القوى ومع ذلك تظل أفعالا حرة للشعور ، ثابتة وباقية ، وما الارادة الخارجية المطلقة الشاملة الا أختصار لمجموع الارادات المقابلة ، والعقبات المواجهة ، ومكونات الموقف الاجتماعى الذى تتخلق فيه أفعال الانسان . أفعال الشعور الداخلية افعال حرة حتى يمكن الحكم عليها وعلى مسؤولية الانسان عنها . والخطأ فى تصور الارادة العامة المطلقة والشاملة اعتبارها مشخصة لمريد مشخص وليس احالة مختصرة الى «الموقف الحياتى» الذى يتم منه خلق الانسان لافعاله . كما انها تشير الى انه لا يوجد شئ لا يمكن تطويعه أو يند عن الارادة حتى يدرك الانسان العالم خاضعا للفعل وامكانيات التغيير .

وقد ينشأ الايهام بالجبر من تصور الله ملكا والانسان مملوكا ومن الطبيعى أن يكون من حق الملك التصرف فى مماليكه ! وهذا تصور مهين لله وللانسان على السواء . فالله ليس ملكا فقط بل هو عادل حكيم ، ومن سمات الملك العدل والحكمة . وهما يقتضيان أن يكون الانسان خالقا لافعاله حتى تصح المسؤولية ويقع الاستحقاق ، الثواب والعقاب . وهل المتكلم مدافع عن حق المالك أم عن حق المملوك ؟ هل هو مدافع عن حق الحاكم أم عن حق المحكوم ؟ لذلك سهل على المتكلم فى الدنيا أن ينصب نفسه مدافعا عن حق الملوك والامراء والسلاطين مبررا لافعال الحكام والخلفاء والرؤساء ما داموا أصحاب سلطة ، وما داموا أولى الامر مما جعل البعض الآخر يدافع عن حقوق المحكومين والمظلومين والمضطهدين ويأخذون صف الشعوب المغلوبة على أمرها . يمثل تراث السلطة الارادة المطلقة ويمثل تراث المعارضة خلق الانسان لافعاله . ودخلت معارك التفسير والمذاهب والعقائد فى أتون الصراعات الاجتماعية والسياسية(٦١) .

---

(٦١) ويعتبر ذلك القدماء دليلا عقليا ! فالملك اذا أجرى فى ملكه ما لا =

ومن الاسماء التى توهم بالجبر أن الله كامل ، وأن تصــور أى فعل حر مستقل عنه هو نيل من كماله وكأن الكمــال لا يثبت الا على حســاب حرية أفعال العباد . وهو قريب من تصور الله كملك والعالم كله كملك له ، وكأن الكمال الالهى لا يثبت الا بنقص الانسان وخراب العالم(٦٢) . ومــا

يريد دل ذلك على نقصه أو ضعفه أو عجزه ، والله موصوف بصفات الكمال لا يجوز عليه فى ملكه نقص ولا ضعف ولا عجز فكيف يكون فى ملكه ما لا يريده ، ويريده أضعف خلقه فيكون . كلا أن يأمر بالفحشاء أو يكون فى ملكه الا ما يشاء ، الانصاف ص ١٦١ — ١٦٢ ، نفس صورة المالك فى حاشية الاسفراينى ص ٩٩ ، وحكى أن القاضى عبد الجبار الهمذانى دخل على الصاحب بن عباد وعنده ابو اسحق الاسفراينى فلما رأى الاستاذ قال : سبحان من تنزه عن الفحشاء . فقال الاستاذ : سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء ، شرح التفتازانى ص ٩٩ ، شرح الخيالى ص ٩٩ — ١٠٠ ، أخبر أن منهم من رحمه وأراد رحمته دون غيره فصح أنه لا يكون من عباده ، ولا يجرى فى ملكه الا ما أراده وقضاه وقدره ، الانصاف ص ١٥٧ — ١٥٩ ، لا يجوز أن يكون فى سلطان الله ما لا يريده لانه لو كان فى سلطان الله ما لا يريده لوجب اما اثبات سهو وغفلة أو اثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما بريده ظلما . لم يجز ذلك على الله استحالة أن يكون فى سلطانه ما لا يريده . . . فان قال : خبرونا عن ملك من ملوك الدنيا لو مر برجل مقعــد زعين أعمى فشتمه والملك لا يريد شتمه أتقولون أن الملك يلحقه فى ذلك ضعف ووهن وتقصير عن بلغ ما يريده اذا أراد ألا يشتمه فشتمه ؟ قيل أجل ! والا كان ضعيفا وهنا ! اللمع ص ٤٧ — ٥٠ ، لا يجوز أن يكون فى سلطان الله من اكتساب العباد وما لا يريده والا كان نقصانا أو سهوا أو غفلة أو ضعفا أو تقصيرا ، وأن توجد المعاصى شاء الله أم أبى ، والله لم يزل مريدا على الحقيقة ، الابانة ص ٤٦ — ٤٩ .

(٦٢) اتفق مثبتوا الصانع على تعاليه وتقدسه عن سمات النقص ووخز القصور ثم اتفق أرباب الالباب على أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال . ونقيض ذلك دليل نقيضه . فاذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجرى من العباد فالرب كاره له وهو دافع على كراهته فقد قضوا بالقصور وقالوا : أراد الرب ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، ولم تنفذ ارادته فى خليقته ، ولم تجر مشيئته فى مملكته ، ووقع كثير من الحوادث كما أراد ابليس وجنوده ، الارشاد ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، قد قضت العقول بأن تصور الارادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الامارات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالعجز والقصور ، ومن رشح للملك ثم كان لا ينفذ مراده فى أهل

أسهل الانتقال من الله الملك الى السلطان الملك مادامت عقائد الناس قد انغرس فيها الملك وأصبح الملك تكوينا نفسيا لهم وبناء شعوريا يوجههم ، وثقافة يومية تغذيهم . وقد تكون الصورة ليس فقط المالك أو الكامل بل السيد ، بالرغم من أن السيد ليس من الاسماء . فالسيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه . وكأن الله محتال ، وكأن الله خادع للعبد ، موقع له فى شر أعماله ، يأمره بالشيء ولا يريده منه . فالشيء لا يكون مرادا ويؤمر به ! والفعل لا يكون قصدا ثم يأتى مخالفا للقصد والا انفصل النظر عن العمل . واذا اختلفت الافعال فانما يرجع ذلك لاختلاف الاحكام وسلم القيم(٦٣) .

والقول بالالجاء هو أقرب الى الجبر منه الى الاختيار . وهو فى حقيقة الامر حجة جدلية للرد على الجبر فى انه اذا كان مريدا لكل الافعال فالاولى أن يريد الطاعات وأن يلجىء العباد اليها بدلا من أن يلجئهم الى المعاصى ويعذبهم ، وتنزيها لله عن الشر وفعل القبائح . فهى حجة جدلية صرفة وليست شهادة واقعية لاثبات أن الله لا يتدخل فى ايمان العباد أو كفرهم والا لجعلهم جميعا مؤمنين . ونحن لا نتحدث الا عن الافعال فى الدنيا وليس عن الافعال فى الآخرة التى لا نعلم عنها شيئا والتى لم نشاهدها ولم نعشها ولم نعرفها الا بقياس الغائب على الشاهد . خلق الايمان بالالجاء هو أيضا جبر وليس فعلا اختياريا . واذا كان الهدف هو اثبات قدرة الله

=

مملكته ضعيف المنة ومضاع الفرصة . فاذا كان ذلك يزرى على من ترشح للملك فكيف يجوز ذلك فى صفة ملك الملوك ورب الارباب . لمع الادلة ص ٩٧ — ٩٩ .

(٦٣) شرح التفتازانى ص ٩٩ ، حاشية الاسفراينى ص ٩٩ ، يقدم الاشعرى حجة أن قتل ابن آدم لاخيه وأنه فى نفس الوقت أراد الا يقتل أخاه لئلا يعذب . أراد قتل أخيه ولم يكن سفيها . وكذلك يعتمد على آيات مثل « رب السجن أحب الى مما يدعوننى اليه » والسجن معصية ولم يكن سفيها . كما يعتمد على آيات أخرى مثل « لو شاء الله ما اختلفوا » ، الابانة ص ٤٦ — ٤٩ .

دون قدرة الانسان فالاولى اثباتها مباشرة دون ما حاجة الى الالجاء . ولماذا اللف والدوران عن طريق الانسان ؟ وهل الله يتخذ الانسان ذريعة أو خديعة(٦٤) ؟

جـ — حجج الجبر . ويعتمد الايهام بالجبر على عديد من الحجج النقلية اكثر من اعتماد الحلول المتوسطة بين الجبر والاختيار واكثر من اعتماد التجربة الواقعية لخلق الانسان لافعاله ، وذلك لان الجبر نظرية السلطة تستعملها لفرض نفسها وقبول الناس لها . ومن ثم تستعمل السلطة السياسية حجج السلطة الدينية حتى يكون الموضوع والمنهج من النوع نفسه . ولانه يصعب الدفاع عن الجبر عقلا فانه لا سبيل الا الدفاع عنه نقلا . وحجة النقل باعتباره سلطة هى فى الحقيقة اختيار لنقل أو اسقاط من الاهواء والمصالح على النقل وابتسار ما يتفق معها منه . ومن ثم لا يوجد نقل آلا ومعه نقل مضاد لاهواء ومصالح متعارضة . ويكون الخلاف فى التفسير هو فى حقيقة الامر تعارض بين المصالح . ولما كان

---

(٦٤) تقول المعتزلة الله قادر أن يلجأ العباد الى فعل ما أراده منهم ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٧ ، فان قالوا : الرب قادر على أن يرد الخلائق الى طاعته قهرا وقسرا ، ويظهر آية تظل رقاب الجبابرة لها خاضعة . لمع الادلة ص ٩٧ — ٩٩ ، قالت المعتزلة لو شاء الله لاضطرهم الى الايمان فآمنوا مضطرين فكانوا لا يستحقون الجزاء فى الجنة ، الفصل جـ ٣ ، ص ١١٤ — ١١٦ ، وقال أبو الهذيل ان البارى يضطر عباده فى الآخرة الى صدق يكونون به صادقين ، وكلام يكونون به متكلمين فيلزمه أن يجوز القدرة أن يضطرهم الى كفر يكونون به كافرين ، وجور يكونون به جائرين والا كان منافقا ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، الرب قادر على الخلق واضطرهم الى الاعيان بأن يظهر آية تظل لها أعناق الجبابرة خاضعة . وانما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرا على سوق الخلق اقتهارا واقسارا الى ما أراد ، الارشاد ص ٢٤١ — ٢٤٣ ، وقال محمد بن عيسى : لو الجاهم الى الكفر لم يكونوا كافرين لانهم امروا أن يأتوا بالايمان طوعا وأن يتركوا الكفر طوعا . فاذا اتوا به كرها وتركوا الكفر كرها لم يكونوا مؤمنين ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٧ ، ولا يوصف البارى بأنه قادر على أن يخلق جورا لغيره . وانكر أكثر أهل الاثبات ان يكون البارى موصوفا بالقدرة على أن يضطر عباده الى ايمان يكونون به مؤمنين ، وكفر يكونون به كافرين ، وعدل يكونون به عادلين ، وجور يكونون به جائرين ، مقالات جـ ٢ ص ٢٥٦ .

فى كل مجتمع سـلطة ومعارضة ، قاهر ومقهور ، أغنيـاء وفقراء ، علية ودهماء ، أقلية مسيطرة وأغلبية مقهورة ، ظهر النقل نقلين . كل فريق ينتسب من النقل ما يتفق معه فى مجتمعه ، النقل فيه حجة وسلطة وهو مصـدر للشرعية والطاعة . وما أسهل اتهام كل فريق بسوء التأويل أو سوء الفهم للآيات واستعداء النصـوص على المواقف الفكرية التى تعبر عن المواقف السياسية أى استعداء السـلطة على الخصوم وخاصة وأن السـلطة السياسة هى الحارس للسلطة الدينية وأن سـلطة الحاكم هى الحارس لسلطة الكتاب والمستمدة منه . والنصوص متشابهة خاصـة فيما يتعلق بالمتشابهات تعبيرا عن هذا الموقف الاجتماعى المزدوج واعطـاء كل فريق حقه فى النضـال السياسى والاحتكام الى السلطة الشرعية . فاذا ما أعطى فى بعض النصوص المتشـابهة الاولوية للفعل الالهى على الفعل الانسانى فانما يكون ذلك تأدبا وتأكيدا للحق النظرى الشرعى لله . كما انه يكون فى سياق خاص تدعيما للمعارضة وتشجيعا لها وتقوية لحقها ورفعا لمعنوياتها حتى لا يقع الفعل الانسانى تحت منظور قصير فيصاب باليأس والتشاؤم والاحباط . فلا تخرج الآيات من سياقها أى من « أسباب النزول » . وقد نزلت أمثال هذه النصوص فى مجتمع دينى فى أول عهـد الناس بالرسالة دفعا للايمان ، وتأكيدا للالوهية كعامل نصر فريد ليس له وجود عند الآخر فى مرحلة الفتح وليس تدعيما لفريق ضد فريق داخل المجتمع الجديد، ، وليس نصرة للسلطة على حساب المعارضة بعد قيام الدولة(٦٥) .

---

(٦٥) مثلا تستعمل آيات « لو شاء لجعل الناس أمـة واحدة » ، « لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك » ، وهذا لا يفيد الجبر بل يفيد التعود والتأكيد على خصوصية الفعل الانسانى والواقع البشرى . « ومن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضلله يجعل صدره ضيقا حرجا » . ولا يعنى ذلك الجبر لان الآية شرطية بحرف « من » والاولوية فى الشرط للفعل الانسانى ، فالفعـل الانسانى هو فعل الشرط والفعل الالهى هو جواب الشرط . وكذلك آيات مماثلة كلها شرطية مثل « ولو أننا نزلنا عليهم الملائكة . ما كانوا ليؤمنوا الا انشاء الله » ، « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا » ، « ولو

=

كما يعتمد الايهام بالجبر على شبهة لا تثبت الجبر بقدر ما تثبت حرية الانسان وتعبيره عنها بأعمال العقل وقدرته على الفرض . وهى شبهة مستمدة من قصص وليس من حكم ، وهى قصة ابليس فى صراعه مع الله . فالعلم السابق بوقوع الحوادث لا يمنع من اختراق الحرية الانسانية لهذا العلم وايقاع الحوادث على نحو غيره اثباتا لحرية العقل ، واعلانا على أن العلم الالهى المسبق ليس جبرا للافعال أثناء تحققها وعلى الفرق بين الحق النظرى والاداء العملى . كما تشير القصة الى ان الانسان سيد الكون ، وله تخضع كل المخلوقات لانه هو الفاعل الحر ، وغيره من الكائنات الطبيعة أو الالهية لا حرية لها بل يتمثل ويطيع دون اختيار آخر او بديل ،

=

شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا » ، « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » ، « ولو شاء ربك لآمن من فى الارض » ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، « فلو شاء لهداكم أجمعين » . « لو يشاء الله لهدى الناس جميعا » ... الخ . اما الآيات الاخرى الخبرية فانها تعبر عن الحق النظرى وليس عن التدخل الفعلى لله مثل « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس » ، « ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم » ، « فعال لما يريد » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريدبكم العسر ، ولتكملوا العدة ، ولتكبروا الله على ما هداكم » ، « الله يريد الآخرة » ، « يريد الله أن يخفف عنكم » ، « ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله » ، « انما قولنا للشىء اذا اردنا أن نقول له كن فيكون » ، « انما يريد الله ليعذبهم فى الحياة الدنيا » ، « أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم » . فمنها ما يرجع الى الصفات السبع خاصة الارادة ، وهو حق نظرى مطلق وشامل لله وليس تنفيذا فعليا يقضى على حرية الانسان . والبعض الآخر منه تعليم وتشريع للتيسير واليسر وتكليف ما يطاق واعتراف بحدود القدرات الانسانية وامكانياتها . وبعض الحجج النقلية من الحديث ، والحديث التخييلى عن اهل الجنة والآخرة شىء والدنيا شىء آخر ، فالآخرة دار ثواب والدنيا دار عمل ، الآخرة دار جزاء والدنيا دار فعل . وقد يستشهد بأقوال الانبياء السابقين مثل شعيب وموسى وذلك تعليم فى بداية الوحى ومراحله السابقة وغرز لاولوية الفعل الالهى على الفعل الانسانى لدى العبرانيين القدماء الذين كانوا ينكرون الفعل الالهى وذلك لايجاد التوازن فى الشعور الانسانى بين الفعلين ، الفصل جـ ٣ ، ص ١١١ — ١١٤ ، الانصاف ص ٤٠ — ٤٣ ، ص ١٥١ — ١٥٩ ، حاشية الخيالى ص ٩٧ — ٩٨ ، الابانة ص ٤٨ — ٥١ ، ص ٥٢ — ٥٣ ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

لا فرق فى ذلك بين الارض والسماء وكل الموجودات الطبيعية وبين الملائكة والجن والشياطين . كما تدل القصة على أن لكل فعل حكمـــا ، وأن كل حكم يتضمن جزاء ، وأن انكار سيادة انســـان على الكون حكم يتطلب جزاء . وتشير أخيرا الى أن الانســـان بين عالمين ، الاقدام والاحجام ، التقـــدم والنكوص ، الرفعة والذل ، والحرية هى التى توجه الانسان الى هذين العالمين . الانسان هو المتحدى ، وحريته تظهر فى المقاومة ، مقاومـــة الاغراء ، والنظر الى ما أبعد ، والتضحية ، وعدم الاستسلام . القـــدرة واحدة ، والارادة واحدة سواء على الكفر أو على الايمان . والمحك هو الاختيار القائم على العقل والروية والقصد(٦٦) . وتكون الحرية داخلية صرفة ، غير مرئية ، حرية الايمان وعدم الايمان . وهـــذا لا يتأتى الا من الوعى الخالص المستـــقل عن شوائبه المادية من مصلحة ، وغاية قصيرة ، وصغائر أفعـــال الشعور الداخلية اذن أفعال حرة بقدر ما هى مرتبطـــة بغايات الانسان وأهدافه واتجاهاته . للانسان الســـيطرة عليها بالعلم والارادة والقدرة والحياة . قد لا تبدو فيها حرية الافعال ظاهرة ولكنهـــا أفعال حرة بتحليل التجارب الشعورية واستبطان أفعـــال الشعور . ولماذا يثبت قياس الغائب على الشاهد فى الصفات وينفى فى الافعـــال ؟ واذا كان هذا المقياس اساس الفكر الدينى كله بصرف النظر عن موضوعاته ،

---

(٦٦) شبهات ابليس سبعة مروية فى الكتب المقدسة جميعها منها أربعة تتعلق بخلق الافعال وهى بلسانه كالآتى : ١ — علم الله قبل خلق أى شىء يصدر عنى ويحصل منى فلم خلقنى أولا وما الحكمة من خلقه اياى ؟ . ٢ — اذا خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت فلم كلفنى بطاعة آدم والســـجود له ؟ وما الحكمة فى هـــذا التكليف على الخصوص خاصة أن ذلك لا يزيد فى معرفتى وطاعتى ؟ . ٣ — اذا خلقنى وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص فاذا لم أسجد لعننى وأخرجنى من الجنة ؟ وما الحكمة فى ذلك بعد أن لم أرتكب قبحا الا قولى لا أسجد لك ؟ ٤ — اذا خلقنى وكلفنى مطلقا وخصوصا فلم أطع فلعننى وطردنى فلم طرقنى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستى فأكل من الشجرة المنهى عنها وأخرجه من الجنة معى ؟ وما الحكمة فى ذلك بعد أن لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى آدم وبقى خالدا فيها ؟ ، الفصل ص ١٠٠ — ١٠١ ، الابانة ص ٥٠ — ٥١ .

التوجيد أم العدل فلماذا يستعمل فى التوحيد دون العدل ؟ لماذا لا يكون الشاهد هو اثبات خلق الافعال وبالتالى قياس الغائب عليها قلبا ؟ الا تثبت التجربة ان الانسان صاحب أفعاله ؟ ولماذا ابتسار التجربة الانسانية وأخذ ما اتفق منها مع الموقف الدينى السياسى المسبق الذى يعطى الاولوية للفعل الخارجى ، لله أم للسلطان على الفعل الانسانى ؟ ان التجارب المضادة لحرية الانسان وخلقه لافعاله لا تثبت الجبر ، بل تبين امكانات القدرة البشرية وحدودها وموانعها وعقباتها من أجل اظهارها وشحذها واعادة النظر فى طرق ممارستها ، فهى معها لا ضدها ، وجزء منها لا خارجا عنها(٦٧) .

د — **خطورة الجبر** . ان الايهام بالجبر لو نجح أن يتحول الى عقيدة ليؤدى لا محالة الى ضياع حرية الافعال وبالتالى القضاء كلية على الانسان وعلى احد مظاهر وجوده.كما يؤدى الى تدمير العالم كلية وهدم قوانينه الثابتة. وكيف يعيش الانسان بلا ارادة وفى عالم لا يحكمه قانون،وكل شىء فيه خاضع لارادة مطلقة ومشخصة لا يقوى أمامها شىء سواء قانون الاستحقاق أو قانون الطبيعة ؟ كما يجعل الجبر الله مسؤولا عن الشرور فى العالم ، وهو تناقض مع طبيعة الله الخيرة اذ انه يضيف القبائح الى الله ويجعله مثل الشيطان مصدرا للشرور ، وبالتالى يحال موضوع خلق الافعال الى موضوع تنزيه الله عن القبائح أى الى الحسن والقبح العقليين وما يتعلق بهما من صلاح واصلح وغائية وقصد . والاخطر من ذلك كله هو تحول الجبر الميتافيزيقى العام الى عقيدة القضاء والقدر الخاصة وأثرها فى سلوك الافراد والجماعات ، وجعل الناس راضين بهما ومنعهم من القدرة على الحركة والتغير والثورة . ثم ترسخ العقيدة فى وجدان الامة وبالتالى تستمر

---

(٦٧) ثم ان من قاس الغائب على الشاهد هنا فهو يعترف بأنه ليس فى الشاهد فاعل موجود على الحقيقة بل الوجود فى حقه ليس الا الاكتساب بخلاف ما فى الغائب . فاذا ما وجد فى الشاهد لم يوجد فى الغائب وما وجد فى الغائب لم يوجد فى الشاهد فأنى يصح القياس ؟ الغاية ص ٤٧ .

مرحلة التخلف بكل مظاهره من طغيان داخلى وقهر خارجى وتبعية وانحياز وضياع لاستقلال الامة وحريتها . ثم توجد أنظمة تسلطية تقوم بالدور نفسه وتتحد مصالحها مع السلطة الدينية القائمة فيصبح الجبر الدعامة النظرية للنظم القائمة وتستأصل المعارضة التى تروج لخلق الانسان لافعاله باعتبارها ضد الارادة الالهية وهى فى الحقيقة ضد ارادة السلطان . وما اسهل أن يدافع الانسان عن الله وحقه المطلق الثابت ولكن ما أصعب الدفاع عن الانسان وحقه المهضوم الضائع وعن حقوق الشعوب . ما أسهل الدفاع عن حرية افعال الله التى لا نزاع فيها وما اصعب الدفاع عن حرية افعال الانسان التى تنكرها كل النظم السياسية ويسقط دفاعا عنها المناضلون والشهداء . جبر الافعال مزايدة على الله تكشف عن مناقصة فى الانسان . تاخذ بالطريق السهل وتترك الطريق الصعب ، تدخل فى معركة مكسوبة سلفا اعتمادا على سلطة الدولة وتترك المعركة القائمة بالفعل اعتمادا على حق الشعوب وعلى قوى المعارضة . ان اثبات قدرة الذات المشخصة واثبات عظمتها بالنسبة لقدرة الانسان هو اثبات الفيل للنملة انه قادر على ما هى قادرة عليه . وذلك يقوم على الايحاء بأن الفيل ليس فيلا بل مجرد وهم والنملة قادرة على الفعل ولا يمنعها الفيل من شىء . والحقيقة أن كل شىء لا يقاس بشىء آخر نسبة بل يقاس فى ذاته . فالنملة فى عالمها قادرة على السعى والدفاع وجلب الرزق والعمل المشترك . ان النملة قادرة كما تقص الحكايات الشعبية على قهر الفيل . فالقدرة الجسمية احط أنواع القدرات اذا ما قيست بقدرات العقل والحيلة والذكاء . وقد تمكث النملة فى اذن الفيل حتى يهج ويقع . وبالتالى ينتهى الجبر الى عكس ما كان يرمى اليه وهو الدفاع عن التوحيد . فلا هو دافع عن التوحيد نظرا لاثباته أن الفيل أقدر على النملة ولا هو حافظ على العدل أى على قدرة النملة على العيش والكسب والجد والجهد والدفاع . الجبر مجرد مزايدة من العاجز عن الفعل واسناد كل فعل الى الله . وهو يكشف عن اغتراب الانسان فى العالم وانه يسقط العالم من الحساب كميدان للفعل . وهو نفاق يحيل العجز قوة ، وتعويض يجد فى الغير هروبا من الذات ، وهو فى نهاية الامر فكر سلطة بغيته تأييد السلطان ضد حقوق الشعوب وأصحاب الحقوق .

٢ ــ هل افعال الشعور الداخلية افعال جبرية حرة ؟

وقد يخفف الجبر قليلا وتقترب أفعال الشعور الداخلية من الافعال الحرة وذلك بالتقليل من أسباب الجبر وبواعثه وفى مقدمتها العلم الالهى المسبق عن طريق التمييز بين العلم الشامل والعلم التفصيلى . فالله يعلم كل المرادات على الجملة لا على التفصيل حيث تتفصل الوقائع وتتحقق كوقائع جزئية متفردة . ففى الجزئيات هناك مكان لحرية الافعال وليس فى الكليات . وعيب هذا الحل أنه يجعل العلم الالهى منقوصا ، ويجوز الجهل على الله ، وهو ما ينكره المتكلمون على الفلاسفة واتهامهم لهم من انكار لعلم الله بالجزئيات . كما أنه يجعل ارادة الله منقوصة باخراج أفعال البشر من شمولها ومن ثم لا مكان لنقد حرية أفعال العباد . ثم ان الانسان يبدو حرا ولكن متخفيا متلصصا من تحت الارادة أو من وراء العلم الالهى وليس كحق من حقوقه . ومن ثم ينتهى هذا الحل باقلاله من التوحيد والنيل منه وبعدم الوصول الى العدل كحق انسانى(٦٨) .

ويمكن فهم نظرية الكسب أيضا على هذا النحو ولكن على مستوى الارادة وليس على مستوى العلم اذ يمكن الجمع بين الارادتين على طريقة

---

(٦٨) هذا هو قول محمد بن عبد الله بن سعيد وكثير من الاشاعرة . اذ يقول أن الله أراد حدوث كل الحوادث خيرها وشرها لا على التفصيل ، انه أراد الكفر والمعاصى الكائنة وان كانتمن جملة الحوادث التى أراد كونها فى الجملة . كما تقول عند الدعاء يا خالق الاجسام ويا رازق البهائم والانعام كلها ولا نقول يا رازق الخنافس والجعلان ، يا خالق القردة والخنازير والدم والنجاسات ... الاصول ص ١٠٤ ــ ١٠٥ ، ومنهم من لا يجوز استناد الكائنات اليه مفصلا لايهامه الكفر ، المواقف ص٣٢٠ ــ ٣٢٣ ، كما يصح أن يقال الله خالق كل شىء ولا يصح أن يقال أنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير وكما يقال له كل ما فى السموات والارض ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه . ويوافق محمد بن عبد الله بن مرة بن نجيح الاندلسى المعتزلة فى القدر ويقول ان علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان وأن لله علمين : أحدهما أحدثه جملة وهو علم الكتاب ، وهو علم الغيب كعلمه أنه سيكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ونحو ذلك، والثانى علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كفر زيد وايمان عمر ونحو ذلك فانه لا يعلم الله من ذلك شيئا حتى يكون ، الفصل ج ٥ ، ص ٤٠ .

الجملة والتفصيل . الله مريد على الجملة والانسان مريد على التفصيل ولا تعارض باخراج تفصيلاتها منها . كما أنه لا ينفى جبرية الافعال لان التفصيل مازال فى اطار الجملة أو يثبت حرية الافعال وبالتالى لا يمكن نقدها . كما أنه يقع فى تصور كمى لعلاقة الجملة بالتفصيل وكأن القسمة قد أعطت الله اكثر مما أعطت الانسان ارضاء لله والانسان معا مع الاحتفاظ بنسبة الشرف ، فالاكثر شرفا يحصل على نصيب أكبر من الاقل شرفا . ويبدو الانسان أيضا متلصصا بارادة من تحت الارادة الالهية أو من ورائها . وكيف لا يقع جزء من العلم الالهى او الارادة الالهية ؟ وهل الاجزاء والتفصيلات الا تعينات للكليات والعموميات ؟ الا يطعن غياب الجزء فى شرعية الكل ؟ الا يكون الجزء أحيانا أقوى من الكل لان الكل لا يبدو الا فى الاجزاء ؟ فلا التوحيد قد تم الابقاء عليه ولاالعدل قد تم الوصول اليه(٦٩) .

والتفرقة بين الارادة والرضى أحد الحلول المتوسطة . فقد أراد الله ضلال من ضل وشاء كفر من كفر ولكنه لا يرضى لعباده الكفر . فما أثبته الله غير ما نفاه ضرورة . أثبت الارادة لكونه والمشيئة لوجوده ونفى الرضى به . وهما معنيان متغايران بنص القرآن وحكم اللغة . والسؤال الآن : هل التفرقة بين الرضا وبين الارادة ممكنة ؟ هل يجوز أن يرضى الله

---

(٦٩) عند الاشعرى العبد غير مجبور على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها ، لمع الادلة ص ١٠٧ ، ومن أطلق ارادة الله فى مرادته جملة وتفصيلا ولكنه قيد الارادة فى التفصيل فقال فى الجملة ان الله قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر . وقال فى التفصيل انه أراد حدوث الكفر من الكافر بأن يكون كسبا له قبيحا منه ولم يقل أنه أراد الكفر والمعصية على الاطلاق من غير تقييد له ، الاصول ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ومن أئمتنا من يطلق ذلك عاما ولا يطلقه تفصيلا . واذا سئل عن كون الكفر مرادا لله لم يخصص فى الجواب ذكر تعلق الارادة به وان كان يعتقده ولكنه يتجنب اطلاقه لما فيه من ايهام الزلل اذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريده الله يأمر به ويحرص عليه . ورب لفظ يطلق عاما ولا يفصل ، الارشاد ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، قال الاشعرى فى التفصيل بتقييد : لا أقول ان الله أراد حدوث المعصية من المعاصى قبيحة منه ولا أقول انه أرادها على الاطلاق كما نقول فى المؤمن أنه كافر بالجبت والطاغوت والكافر مؤمن بالصنم على هذا التقييد ، الاصول ص ١٠٤ — ١٠٥ .

عن فعل لا يريده أو يريد فعلا لا يرضى عنه ؟ ان ذلك تخيل القسمة فى الارادة الالهية قياسا على الارادة الانسانية وتنازع الانسان بين باعثين . ففى الله هناك تجانس بين الارادة والرضا . فالرضا تعبير عن الادارة وليس مضادا لها . هذا التباين بين الارادة والرضا يوقع فى تصور منقوص للارادة باستثناء الرضا منها كما أنه يجعل الرضا فوق الارادة مع أنه أحد مظاهرها . فاذا ما أراد الله الكفر ولكنه لا يرضاه فان ذلك ينقل موضوع خلق الافعال الى موضوع الحسن والقبح العقليين وتظل الحاجة ماسة الى تنزيه الله عن الشرور والقبائح . والا فكيف يمكن حل مشكلة ثم الوقوع فى مشكلة أعظم ؟(٧٠) .

والعجيب فى محاولات التوفيق جعل الافعال الحسنة من الله والافعال القبيحة من الانسان ! وكأن الله له الخير والانسان له الشر « وتلك قسمة ضيزى » . وهى نظرة ثنائية تجعل الفعل له فاعلان ، فاعل للخير وفاعل للشر ، تعطى الاول لله والثانى للانسان ، تجعل الله مسؤولا عن نصف أفعال الانسان والانسان مسؤولا عن نصف أفعال الله فلا هى أعطت كل شىء لله حفاظا على التوحيد ولا هى أعطت كل شىء للانسان حفاظا على العدل فضاع التوحيد والعدل معا . كما أنها تضع الانسان على نفس المستوى مع الله فى مسؤولية كليهما عن الافعال ، وكأن الانسان شريك لله والله شريك للانسان ، وكأنهما قرينان ، اما اقلالا لله نزولا حتى الانسان أو اعلاء للانسان صعودا حتى الله . وهى نظرة تقوم على التطهر ،

---

(٧٠) الكفر والمعاصى بخلقه وارادته ولا يرضاه ، العضدية جـ ٢ ، ص ١٨٢ — ١٨٣ ، هل شاء الله كون الكفر والفسق وأراده من الكافر الفاسق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه ؟ ذهب أهل السنة أن لفظ شاء وأراد لفظة مشتركة تقع على معنيين أ — الرضا والاستحسان ، فهذا منهى عن الله ان أراده أو شاءه فى كل ما نهى عنه . ب — أراد كونه وشاء وجوده فهذا هو الذى نخبر به عن الله فى كل موجود فى العالم من خير أو شر . وهما أساس خطأ المعتزلة فى التعلق بالالفاظ المشتركة . وقال أهل السنة ليس من فعل ما أراد الله وما شاء كان محسنا دائما . الحسن من فعل بما أمره الله به ورضيه منه . الفصل جـ ٣ ، ص ١٠٤ ، ص ١١١ — ١١٤ .

وتجعل افضل قسم فى الانســـان هو الله وأسوأ قسم فيه هو الانســـان . وهى نظرة بطولية تجعل الانسان مسؤولا عن الشر وحده والله مسؤولا عن الخير وحده اتهاما للذات وتبرئة للغير ، نظرة سوداوية تجعل الانسان مسؤولا عن القبح وكأنه لا يفعــل الا القبيح ، تقوم على تعــذيب الذات والتضحية فى سبيل الغير كما تقتضى بذلك علاقة الحبيب بالحبيب . ولكن النظرة الاكثر بطولية تجعل الانسان مسؤولا عن كل شىء ، عن الخير والشر ، والحسن والقبح ، أما من حيث الله ، والله لا يحتاج الى اثبات بطولة او من حيث الانسان ، فالانسان موجود من أجل البطولة فى الاستخلاف .

وكيف يتخلى الله عن مسؤولية فعل القبائح والشرور بدعوى التنزيه ؟ وكيف يدين الله الحبيب ؟ وكيف يكون الله انانيا يحتفظ لنفسه بالخير ويترك للانسان الشر ؟ الا يكون الانسان فى هذه الحالة اكثر الوهية من الله بتحمله المسؤولية كاملة عن الشرور وبتضحيته بالذات فى سبيل الآخر ، وبغيرته وايثار الآخر على النفس ؟ ان جعل المعبود مسؤولا عن الطاعات والانسان مسؤولا عن المعاصى قســـمة قائمة على الطهارة بالنسبة للمعبود وبالقسوة بالنسبة للانسان . وان جعل الذات المشخصة المطلقة مسؤولة عن الافعال الايجابية دون الســـلبية تطهر وتنزيه للحبيب من الشر والصـــاق للشر بالانسان خاصة لو كان ذلك يحدث بعد الاتيان بالفعل . ان كان خيرا اعطى المطلق وان كان شرا ترك للانسان . ولماذا لا يكون الانسان مصدرا للخير ويكون مصدرا للشر وحده ؟ وكيف يتم فعل باتهام الذات وتعذيبها المستمر ؟ وكيف يتم خلق وابداع والانسان محبط مهان مذنب ؟(٧١) .

---

(٧١) ويشارك فى ذلك الاشاعرة وبعض المعتزلة والروافض . فعند الاشاعرة للعباد افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله والقبيح منها ليس برضائه ، النسفية ص ٩٦ — ١١٢ والمعتزلة أعتقدوا أن الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ، شرح التفتازانى ص ٩٩ ، وعند المعتزلة الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم كى لا ينسبوا الى الله شيئا من السيئات والمعاصى ، الرد ص ١٦٤ — ١٦٥ ، الرزق الحرام من الانسان

=

والحلول المتوسطة فى الحقيقة اقرب الى الجبر منها الى الاختيار ، ولا تعتمد على الحجج النقلية لان حجج الطرفين موجودة ولكنها تعبر عن مجرد الرغبة فى اثبات شرعية الموقفين : النظرية لله والعملية للانسان والرغبة فى المصالحة بين الموقفين المتقابلين . كما تكشف عن الرغبة فى تأكيد عاطفة الايمان وضرورة العقل والفعل ، رغبة فى الحسنيين ، وكأنها مصالحة بين فريقي الامة توحيدا للفكر وحماية لها من الفتن والشقاق . وقد تكون محاولات التوقيف مجرد صياغات فى العبارة بلا مضمون او اتساق وكأن الامر مجرد صياغة بيان سياسى يرضى كل الاطراف ، ويحقق كل المصالح والذى ينتهى فى النهاية بالا يحقق أحد منها بعد ما يفسره كل طرف على هواه . فالله اراد المحدثات دون أن يسميها كفرا ومعصية أى الابقاء على المبدأ العام دون الوقائع المحددة ، مثل الحديث عن حقوق شعب دون الحديث عن أرض أو حدود أو هوية أو استقلال أو سيادة(٧٢) . وعادة

=

والرزق الحلال من الله ، الرد ص ١٧٦ ؛ القدرية أصناف ، صنف يرون الحسنات والخير من الله ، والشرور والسيئات من أنفسهم لكى لا ينسبوا الى الله شيئا من السيئات والمعاصى ، الرد ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند بشر بن المعتمر ، الله لم يزل مريدا لطاعته دون معصيته ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ، وقالت الفضيلية ، وهم أصحاب فضل الرقاشى أن افعال العباد لا يقال ان الله أرادها اذا لم تكن ولا يقال لم يردها . فان كانت جاز القول بأنه أرادها . فما كان من فعلهم طاعة قيل أراده الله فى وقته وان كان معصية قيل لم يرده ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ، وعند فريق من الروافض ارادة المعبود لافعال العباد هى أمرهم اياهم بالفعل ، وهى غير فعلهم وهم يأبون أن يكون الله سبحانه أراد المعاصى فكانت . ويقول فريق آخر من الروافض : لا نقول قبل الفعل ان الله أراده فاذا فعلت الطاعة قلنا أرادها واذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها ، مقالات جـ ١ ، ص ١١١ ، وعند الميمونية الله يريد الخير دون الشر . وليس له فى مشيئته فى معاصى العباد ، الملل جـ ٢ ، ص ٤٦ ، وتشارك الجبرية أحيانا فى القول بأن الكافر قادر على الكفر الذى هو فيه غير قادر على الايمان الذى تركه ، الانتصار . ص ١١ .

(٧٢) وهو حل البغدادى بقوله اننا عبرنا عن المعاصى والكفر بأنها حوادث قلنا ان الله أراد حدوثها ولم نقل أراد الكفر والعصيان وان قلنا أراد حدوث هذا الحادث الذى هو كفر او معصية ، الاصول ص ١٤٥ —

=

ما يصعب التوفيق بين أى طرفين عن طريق الالتقاء فى المنتصف مثل التوفيق بين حرية الافعال وصفات الارادة أو أسماء الذات فأفعال الناس اما أن تكون حرة أو لا تكون . ينتهى التوسط الى تأجيل الصراع وليس الى الغائه فيتفجر بعد ذلك . ولا يبقى الا احتواء أحد الاطراف للآخر عن طريق التأويل .

٣ — أفعال الشعور الداخلية افعال حرة .

لما كان اثبات الصفات أحد بواعث نفى خلق الانسان لافعاله فان نفى الصفات يكون أحد بواعث اثبات خلق الانسان لها ومسؤوليته عنها . هناك اذن صلة بين التوحيد والعدل تتمثل فى أثبات الصفات لله ونفى الافعال للانسان أو فى نفى الصفات لله واثبات الافعال للانسان . هذا هو النسق الدائم الا اذا كان فى غمرة الحماس للنفى يتم نفى الصفات والافعال معا ، وهو النفى الغاضب المبدئى الذى تنفى فيه صفات الله وأفعال الانسان معا(٧٣) . وقد يكون السبب فى ذلك هو نقل صورة المعبود على الانسان ، واعتبار الحرية صفة للذات الانسانية . فكما انكرت صفات المعبود تنكر أيضا صفات العابد .

أ — نفى صفات العلم والقدرة والارادة . ومن الصفات التى يتم نفيها خاصة العلم والقدرة والارادة لما كانت الحياة شرطا للعلم ولما كان السمع

= ١٤٦ ، وقال بعض أصحابنا من سألنا عن الشرور بلفظ الحوادث قلنا ان الله أراد حدوثها وحدوث جميع الحوادث ولا نقول بلفظ الشرور أنه أراد الشرور (ونقول أنه أراد حدوث هذا الحادث الذى هو معصية) ، الاصول ص ١٠٤ — ١٠٥ .

(٧٣) هذا هوموقف جهم بن صفوان الذى ينفى الصفات وينفى خلق الانسان للافعال وهو الاستثناء الذى يعارض النسق العام ، وعند عمرو بن عباد السلمى نفى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله والتكفير والتضليل على ذلك ، الملل ج ١ ، ص ٩٨ — ٩٩ .

والبصر والكلام أيضا من مظـــاهر العلم سواء المعرفة الحسية ، السمع والبصر ، أو التعبيرات اللغوية فى الكلام . والحقيقة أن نفى الصفة لانقاذ الفعل انما هو اثبات لحق الله النظرى وحق الله العملى . فهناك فرق بين ما هو نظرى شرعى وما هو واقعى حسى . فالصفة المطلقة سواء كانت العلم أو القدرة أو الارادة حق نظرى شرعى لله ، وحرية الافعال حق عملى حسى للانســـان ولا تعارض بين الاثنين . فبالنسبة لصفة العلم ، علم الله علمان : علم قبلى استنباطى عن طريق المبادىء العامة وعلم بعدى استقرائى عن طريق الوقائع الجزئية ، فالايهام بالجبر أو بالكسب انمـــا ينطلق من العلم الاول الشـــامل الذى لا تغيب عنه الجزئيات قبـــل وقوعها بينما ينطلق واقع الحرية من العلم الثانى بالإفعـــال بعد تحققها . العلم المطلق لا يحتاج الى وقائع فهو علم صفة لا علم وجود(٧٤) . وهو لا يمنع من حرية الانسان لانه لا يوجد علم قبلى بها بل العلم علم بعدى محض . افعـــال الانسان سابقة على العلم المطلق بها(٧٥) . والعلم المطلق بالوقـــائع لا يمنع من

---

(٧٤) قال قائلون من المعتزلة لم يزل الله يعلم أجساما لم تكن ولا تكون ويعلم مؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يخلقوا ومتحركين وساكنين مؤمنين وكافرين ومتحركين وساكنين فى الصفات قبل أن يخلقوا وقاسوا قولهم حتى قالوا معلومون معذبون بين أطباق النيران فى الصفات وأن المؤمنين مثابون ممدوحون منعمون فى الجنان فى الصفات لا فى الوجود اذا كان الله قادرا على أن يخلق من يطيعه فيثيبه ومن يعصيه فيعاقبه مقدور معلوم . وكان انيب بن سهل الخراز يقول مخلوق فى الصفات قبل الوجود ويقول موجود فى الصفات ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٣ .

(٧٥) عند هشام بن الحكم لو كان الله عالمابأفعال العباد لم تصح المحنة والاختبار ، الفرق ص ٦٧ ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٨ ، ولو كـــان عالما بما يفعل عباده قبل وقوع الافعال منهم لميصح اختيار العباد وتطليقهم ، مقالات جزء ٢ ، ص ١٦٤ وعند معظم الروافض الله يعلم ما يكون قبل أن يكون الا أعمال العباد فانه لا يعلمها الا فى حال كونها لانه لو علم من يعصى من يطيع لحال بين المعاصى والمعصية ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٢ ، ومن الرافضة من يزعم أن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون الا اعمال العباد فانه لا يعلمها الا فى حال كونها ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٨ ، ان الله قدر كل شىء ما خلا الاعمال عند بعض الاقوام ، التنبيه ص ١٦٩ .

حدوث الوقائع على نحو مخالف لهذا العلم المسبق . فالحرية الانسانية قادرة على اختراق حاجز العلم . والعلم المسبق على نحو كلى وشامل لا يمنع من تجدد الفعل وتغيره على نحو جزئى ، فالعلم احاطة والفعل تحقق(٧٦) . ولا ضير أن يكون علم الله مشروطا بأفعال العباد وليس للعلم الالهى ، ولا ضير أن يكون العلم الالهى متغيرا لصالح العباد كما هو الحال فى النسخ . وقد يكون الفصل بين العلم والارادة أحد وسائل انقاذ حرية الافعال . فالله لم يزل مريدا لما علم انه يكون اى أن علمه أوسع من ارادته ، وانه على حق مطلق ولكن ارادته حق نسبى ، والنظر فى النهاية سابق على العمل وأعلى منه ومحيطا به(٧٧) . علم الله المسبق اذن لا ينال من

---

(٧٦) اجاز أكثر المعتزلة أن لا يكون ما أخبر الله انه يكون وعلم أنه يكون بأن لا يكون كان علم وأخبر انه يكون. وعند الجبائى وما علم الله أنه يكون فمستحيل قول قائل لو كان مما يترك لم يكن العلم سابقا أن يكون ! مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، وعند المعتزلة الا الفضيلية الله يريد أمرا ولا يكون ويكون ما لا يريد ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٧ ، وعند المعتزلة البصرية شاء الله لم يكن وكان ما لم يشأ ، الفرق ص ٣٣٦ ، وعند الفضيلية وغيلان أفعال العباد لا يقال ان الله أرادها اذا لم تكن ولا يقال لم يردها فان كانت جاز القول انه ارادها . أجاز القول بأنه يريد أمرا فلا يكون ، وجاز أن يكون ما لا يريد، وانكر ان يكون الله يريد أن يطيعه خلق قبل أن يطيعوه أو يريد أن لا يعصوه قبل أن يعصوه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٦ — ١٧٧ ، وعرض ابن حزم موقف المعتزلة قائلا بأن المعتزلة مقرون أن الله لم يزل يعلم : ١ — أن من يؤمن بعد كفره فانه لا يزال فى كفره الى أن يؤمن . ب — أن من يكفر بعد ايمانه فانه لا يزال فى ايمانه حتى يكفر . جـ — أن من لا يؤمن من الكفار أبدا فانه لا يزال فى كفره الى أن يموت . د — أن من لا يكفر من المؤمنين فانه لا يزال فى ايمانه الى أن يموت . الفصل جـ ٥ ، ص ٣٨ ، فعند المعتزلة المعلوم غير المقدور ، النهاية ص ٢٥٥ — ٢٥٨ .

(٧٧) اختلف المتكلمون أن يكون علم الله على شرط على مقالين . أ — معتزلة بصرة وبغداد الا هشاما وعبادا . فعندهم الله يعلم أنه يعذب الكافر ان لم يتب من كفره وانه لا يعذبه ان تاب من كفره ومات تائبا غير متجانف لاثم . ب — هشام الفوطى وعباد لا يجوزان ذلك لما فيه من الشرط ، والله لا يجوز أن يوصف بأنه يعلم على شرط ويخبر على شرط وجوز ذلك مخالفوهم ، والشرط فى المخبر عنه ، والشرط فى المعلوم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٤٠ ، جـ ٢ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ ، وكان الجبائى يقول لو آمن

حرية الافعال بل هو أشـــبه برصد النتائج مسبقا لاختيار البشر . صحيح ان العلم يوجب وجود المعلوم ولكنه لا يوجب التعـــلق واتجاه المعلوم نحو فعل معين . صحيح أن العلم أشمل من الافعال ومع ذلك فليس المطـــلوب هو الدفاع عن شمول العلم بل عن اختيار الافعال والا تم الخلط بين مستوى الحق النظرى ومستوى الواقع العملى . علم الله حق نظرى ، وحـــرية افعال الانســان حق عملى(٧٨) .

وكما ينفى العلم تنفى القدرة على الظلم وعلى فعل الضدين وعلى خرق القانون أو على التدخل فى حرية الافعال وذلك لان كل هذه الصفات مشتقة من صـــفات الانسان ولاوجود لها بالفعل بل مجرد اسقاطات من الانسان

= من علم الله أنه لا يؤمن لادخله الجنة ،مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٤ ، جـ ٢ ، ص ٢١٣ ، واختلفوا فيمن علم الله أنه لايؤمن قالت المعتزلة الا عليا الاسوارى أنه مأمور بالايمان قادر عليه . وقال الاسوارى اذا قرن الايمان الى العلم بانه لا يكون أحلت القول بأن الانســان مأمور به أو قادر عليه . واذا أفرد كل قول من صاحبه فقلت هل أمر الله الكافر بالايمان . واقدره عليه ، ونهى المؤمن عن الكفر قلت نعم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ ، الفرق ص ١٩٩ ، وأنكرت الشبيبة (المعتزلة) بأن يكون العلم سابقا على ما به العباد عالمون وما هم اليه صائرون ، التنبيه ص ١٧٥ ، ويقول شيطان الطاق يعلم الله الاشياء اذا قدرها وأرادها ولا يكون قبل تقديره للاشياء عالما بها والا ما صح تكليف العباد ، الفرق ص ٧١ ، وعند جعفر بن حرب لو قيل : أيقدر من أخبر الله أنه لا يؤمن على الايمان ؟ قيل له : يقدر مع وجود الخبر أن يفعل الايمان ولا بأن تتوهم وقوع الايمان ووجود الخبر ولكن على أن تتوهم وقوع الايمان مفردا عن وجود الخبر . وقالت المعتزلة كلها الا بشر وعباد أن الله لم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أراده ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ، وقالت المعتزلة ان علم الله لم يزل يعلم أن من مات كافرا فانه لا يؤمن أبدا وأنه كلم وقـــال أن أبا لهب وامرأته سيصليان النار كافرين ثم قطعوا كلهم بأن ابا لهب وامرأته كانا قادرين على الايمان على أن لا تمسهما النار وان كان ممكنا لهما تكذيب الله وانهما كانا قادرين على ابطال علم الله وعلى أن يجعلاه كاذبا فى قوله ، الفصل جـ ٥ ، ص ٣٤ .

(٧٨) هذه هى التفرقة المشهورة فى القانون بين En Fait, en droit أو بين De Facto, de Jure

على الوعى بذاته المشخص خارجا عنه(٧٩) . ولا يمكن تصور تعارض فى صفات الذات والا كان نقصا فى التنزيه . فالسؤال التقليدى : هل يأمر الله من يعلم أنه يحول بينه وبين الفعل ؟ وضع لصفتى العلم والقدرة موضع التعارض والتضارب . والسـؤال لا يعبر عن مشكلة واقعية بقدر ما هو تمرين عقلى يسمح للذهن باظهـار عواطف التأليه بالتضحية بحرية الانسان(٨٠) .

---

(٧٩) زاد على الاسوارى على النظام أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما أخبر أنه لا يفعله . ان الانسان قادر على ذلك لان قدرة العبد صالحة للضدين ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع وفى المعلوم أنه سيوجد دون الثانى ، الملل جـ ١ ، ص ٨٩ ، ويقول ما علم الله أنه لا يكون لم يكن مقدور الله ، الفرق ص ١٥١ ، وكان الجبائى لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق ايمانا يكونون به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين وعدلا لا يكونون به عادلين ، وكلاما يكونون به متكلمين لان معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده . وكذلك القول فى سائر ما ذكرناه من العـدل والجور عنده وكذلك يحيل ذلك فى كل شىء يوصف به الانسان . ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٦ ، وعند الميمونية (العجاردة الخوارج) فوض الله الاعمال على العباد وجعل لهم الاستطاعة الى كل ما كلفوا . فهم يستطيعون الايمان والكفر جميعا . وليس لله فى أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ ، وعند المعلومية (الخازمية العجاردة الخوارج) من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به وأن أفعال العباد ليست مخلوقة ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، ولا يكون الا ما شاء الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ .

(٨٠) نعم يجوز أن يأمر الله بذلك وان كان يعلم أنه يحول بين العباد وبينه فى التالى انما يقول له افعل ان لم نحل بينك وبين الفعل ويجوز أن يقدر على الفعل فى الثانى وان كان يحال بينه وبينه فى الثانى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ ، لا يجوز ذلك فى الامر ولا فى القدرة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ ، وعند أهل الاثبات البارى قادر على ظلم غيره وجوره وايمانه وكسبه ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور ولا بالقدرة على أن يكتسب ولم يصفوا ربهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٨ ، وعند محمد بن عيسى البارى قادر على الجور وليس قادرا على أن يجور ، ولم يزل قادرا على الفعل وليس لم يزل قادرا أن يفعل . وكان يعارض من قال أن القادر على الفعل قادر أن يفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٨ .

وكما ينفى العلم والقدرة تنفى الارادة . كما تنفى اسماء الارادة او صفات الانفعال مثل الرضى والسخط لافساح المجال لحرية الافعال(٨١) . فنفى الصفات اثبات للحرية الانسانية وكسر لاغلفتها الخارجية . والحقيقة أن نفى الارادة انما يعنى فى الواقع اعادة تفسيرها بحيث تفسح المعانى الجديدة المجال لحرية الافعال . فيعاد تفسير الارادة انقاذا للحرية الانسانية على انها علم أو أوامر أو حكم أو تسمية أو مراد او تخلية أو ميل أو اختيار أو كراهة أو حركة أو معنى . ويعاد تأويل قصة ابليس حتى تنتهى فى النهاية الى كون الارادة مجازا فى الله ، حقيقة فى الانسان ، ويسترد الانسان حريته . فالارادة هو العلم ، والعلم حق نظرى وليس تحقيقا عمليا كما هو الحال فى صفة العلم . العلم حق نظرى وحرية الافعال واقع عملى . والعلم النظرى به حرية الافعال . وهو لا يجبر على شىء لان الحرية مسطورة فيه . ولن يكره الله حرية الانسان وفعله الاختيارى بل انه يجعل ذلك مطويا تحت حقه النظرى . بل ان من عظمة الملوك تحقيق ارادة الشعوب ، فارادة الملوك من ارادة الشعوب ، وارادة الشعوب تقوية لارادة الملوك وليست مناهضة لها خاصة اذا كانت الملوك عادلة والشعوب واعية . وان سخط الله وغضبه ليس اجبارا للعباد ولكن تعاطفا معهم ، وحبا لهم ، وشفقة بهم ، معهم وليس ضدا لهم . صحيح أن الله فعال لما يريد ولكن ذلك حق نظرى وليس واقعا علميا . واكرم الى الله أن يكون ملكا فى عالم حر ولشعب حر على أن يكون ملكا قاهرا على

---

(٨١) قالت المعتزلة ، الرضا والسخط ليسا من صفات الله ، البحر ص ٦٦ — ٦٧ ، والمعتزلة يقولون أن قبائح أفعال العبد ليست بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، وقالت المعتزلة ان كان الله أراد كون كل ذلك فهو اذن يغضب مما أراد ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٠٥ ، اختلف اهل الحق فى اطلاق المحبة والرضا . فاذا قال قائل هل يحب الله كفر الكفار ويرضاه ؟ فمن الائمة من لا يطلق ذلك ويأباه . ا — قال البعض المحبة والرضا يعبر بهما عن أنعام الله وافضاله وهما من صفات أفعاله . ب — ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الارادة ، الارشاد ص ٢٣٩ — ٢٤٠ ، نفت المعتزلة جميع الصفات الازلية ، وقالوا ليس له قدرة ولا علم ولا حياة ، ونفى البغداديون عنه الارادة ، الفرق ص ٣٣٤ .

شعب مقهور بلا ارادة ، وأن من عظمة الملوك حريات الشعوب واستقلال ارادتها وهى ليست صفات متضادة بل هى متحدة . ليست الارادة ضد العلم او العلم ضد الارادة ، بل هى صفات واحدة . ما يحدث فى العالم يحدث بعلم وارادة لا بمعنى انه يحدث ما يجهله أو ما لا يريده . علم الله تجريبى وليس اجبارا لافعال الانسان ، وارادته تقوية لارادة الانسان وليست ضدها(٨٢) .

ب — **تأويل الارادة** . وقد تكون الارادة هو الامر . ويكون رد الارادة الى الامر مثل ردها الى الخلق أو الى العلم لانقاذ حرية الافعال . والامر ليس اجبارا بل مجرد توجيه ودعوة الى الفعل وليس تحقيقا للفعل وهو المنوط بارادة الانسان وحريته . ولا يعنى ذلك الامر بأفعال الاطفال والمجانين لان شرط التكليف العقل والبلوغ . فهو أمر شرعى وليس أمرا كونيا ميتافيزيقيا غيبيا . ان التوحيد بين الارادة المطلقة وبين الامر المطلق ينقذ الفعل الانسانى الحر وفى الوقت نفسه لا يثبت حق التأليه . وهو أقرب الى أثبات الحرية من نفيها . الله مريد لتكوين الاشياء يعنى أنه كونها وأن ارادته للتكوين هى التكوين(٨٣) . لذلك فان فعل الامر واقع . ولو ارتبط بمشيئة الله ولم يقع

---

(٨٢) يقول بشر بن المعتمر أن الله اذا علم حدوث شيء من افعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه فكفرته المعتزلة وأيدته أهل السنة ، الفرق ص ١٥٦ ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٧ ، يقول القدرية ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون لان الله اذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب شيئا لا يعلم فى حين عند الاشاعرة يعلم الله ما يكون قبل أن يكون ، الابانة ص ٦٢ — ٦٣ .

(٨٣) قالت المعتزلة كل آمر بالشيء فهو مريد له والرب آمر عباده بالطاعة فهو مريد لها ، النهاية ص ٢٥٤ — ٢٥٥ . وهو أيضا رأى الكعبى والنظام ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٤٢ ، وعند المعتزلة ارادة الله فى افعال عباده ألامربها ، الفرق ص ١٨١ — ١٨٢ ، وعند الجبائى أن الارادة غير الامر بها ، اللمع ص ٥٥ — ٥٦ . مقالات جـ ١ ، ص ١٤٥ ، جـ ٢ ، ص ٤٩ ، ص ١٧٤ ، عند الجبائى الامر والخبر لا يكونان أمرا وخبرا الا بالارادة ، أما ارادة المأمور به على أصل ابى هاشم أو ارادة كونه أمرا وخبرا كما قال ابن الاخشيد ، الفرق ص ١٩٣ ، وعند الخياط اذا قيل الله مريد لافعال

=

فانه حنث باليمين . والفعل قبل أن يقع لا يسمى فعلا . الامر مجرد توجيه الفعل ونداء له(٨٤) . ليس المطلوب من الانسان تحقيق الارادة الخفيــة فى الامر الظاهر فالوحى شرع وليس غيبيا ، وضـــوح وليس استنباطا ، أمر ونهى وليس عقيــدة . ولا يحتاج فى ذلك الا الى الحسن والقبح والى علاقة الانسان العملية بالوحى أى بالكلام وليس بالله أى الشخص . افعال الشعور الداخلية اذن افعال حرية ســواء فيما يتعلق منها بالايمان أو الكفر لان الكافر مأمور بالايمان ، والامر تكليف ، والتكليف يقتضى حرية الافعــال والا كان الكافر مطيعا لانه كفر بناء على أمر الكفر . فالارادة على وفق الامر هذه المرة لا على وفق العلم . ولو كان الرضا بقضاء الله واجبا لكان الرضا بالكفر كفرا . كما أنذلك الافتراض يضع الله فى محنة التعــارض بين الارادة والحكمة مما يجعل ايمان الانسان بالقضاء ايمانا متناقضا يبعث على الكفر فى حين أن ارادة الله عاقلة لا تقضى على أحد بالكفر أو تضطره الى الايمان(٨٥) .

=

عباده فالمراد انه آمر راضى عنها ، الملل جـ ١ ، ص ١١٤ ، وكان أبو معاذ التومنى يقول بعض القرآن امر وهو الارادة من الله للايمان لان معنى أن الله أراد الايمان هو أنه أمر به ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند ضرار الارادة ضربان أ — المراد . ب — الامر بالفعل ، الملل جـ ١ ، ص ٧٩ . وعند النظام والكعبى أن الله خالق افعاله واذا أضيف الى افعال العباد فالمراد انه أمر بها ولا ساه عما يفعله بل كان عالما به ، الغاية ص ٥٢ ، الارشاد ص ٦٣ — ٦٦ ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٤٢ .

(٨٤) اذا كان الله قد شاء كل ما أمر به وكلف الانسان انه فاعل شيئا ان شاء الله ولم يفعل فقد احنث فى اليمين ، الفرق ص ١٨٤ ، وقال لا يكون المريد للشىء مريدا له الا من جميع وجوهه . الفرق ص ١٩٢ ، وكان يمنع أن تسمى الافعال افعالا قبل كونها ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٤ ، المعتزلة رجلان . أحدهما الجبائى يقول ان ارادة الله فى افعال عباده الامر بها والآخر يقول ان ارادته فى افعال عباده خلق غير الامر بها ، اللمع ص ٥٥ .

(٨٥) أمر الله الكافر بالايمان ، والامر يوافق الارادة . وفعل المراد طاعة فلو أراد الله الكفر من الكافر لكان كافرا مطيعا بكفره . ولو أراد السفه لوجب أن يكون سافها . والفرق بين المعتزلة والاشاعرة فى ذلك هو

=

وقد تكون الارادة مجرد حكم على الشيء وليس جبرا له ، مجرد تعلق دون فعـــل . ولما كان الحكم يأتى عن طريق الخبر كانت ارادة الشيء هى الحكم عليه عن طريق الخبر . وقد يتحول الحكم المنطقى الى حكم خلقى فتكون احكام الله أحكاما خلقية مطلقـــة تخص الصفات الموضوعية للاشياء . قد تكون الارادة اذن حكما عقليا على المراد دون أن تكون حكما فعليا ، وقد تكون حكما فعليا بالاضـــافة الى كونها حكما عقليا . وقد يكون الحكم لغويا اى تسمية الايمان حسنا والكفر قبحا . دور الارادة المطلق هو اطلاق الاسماء والاحكام دون خلق المرادات . لذلك سمى موضوع الايمان والكفر فى علم أصول الدين الاسماء والاحكام(٨٦) .

=

ان الاشاعرة تقول ان الارادة على وفق الامر لا على وفق العلم وان المعتزلة تقول أن الارادة على وفق العلم لا على وفق الامر ، المعالم ص ٨٨ — ٩٠ ، المحصل ص ١٤٤ — ١٤٥ . وعند ابن حزم أن أ — أمر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة . ب — الطاعة موافقة للارادة فلو أراد الله كفر الكافر لكان الكافر مطيعا له بكفره . جـ — الرضا بقضاء الله واجب . ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ولكن الرضا بالكفر كفر . واذا أراد الله كون الكفر والضلال فأريد ما أراد الله من ذلك . الفصل جـ ٣ ، ص ١١٧ — ١١٨ .

(٨٦) عند جعفر بن حرب اراد الله أن يكون الكفر مخالفا للايمان ، وأراد أن يكون قبيحا غير حسن والمعنى أنه حكم أن ذلك كذلك ، مقالات جـ ١ ، ص ١٤٥ ، جـ ٢ ، ص ١٧٧ ، جـ ٢ ، ص ٢١١ ، ولديه الارادة حكم على المراد والحكم فعل عقلى لا فعلا اراديا . فالله مريد أى حاكم بالشيء مخبر عنه . فارادته للساعة قيامها فى وقتها ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ، واجمعت المعتزلة الا عبادا أن الله جعل الايمان حسنا والكفر قبحا ، ومعنى ذلك انه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للايمان والحكم به بأنه قبيح . ولكن الله خلق الكافر لا كافرا ثم انه كفر وكذلك المؤمن ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ ، ويرى صالح قبة من المعتزلة أن الله خلق الكفر والمعاصى وافعال غيره بأن خلق أسماءها واحكامها . ويقول بشر بن المعتمر لا شيء من أفعال العباد الا لله فيه فعل عن طريق الاسم والحكم . ليس للناس فعل الا ولله فيه حكم بأنه صواب أو خطأ وتسميته حسن أو قبيح طاعة أو معصية ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ، واثبت آخرون أن الصفات هى الاقوال والكلام كقولنا عالم قادر فهى صفات أسماء وكالقول يعلم ويقدر

=

وقد تكون العداوة هى المراد اى التوحيد بين الارادة والشىء لانهـا مادامت مطلقة فكل ما تريده واقع . فى حين انه فى العالم الانسانى هناك مسافة بين مضمون الارادة وبين الشىء المراد بعد أن يتحقق . ولا يتخطى هذه المسافة الا الفعل الانسانى . فوصف الارادة بالشىء ليس وقوعا فى التجسيم او فى التشبيه بل توحيد بين الارادة والشىء المراد . التوحيد بين الذات والموضوع اذن هو أحد الحلول الانسانية ولكن تظل الخطورة على الحرية الانسانية قائمة(٨٧) . كذلك تكتسب الارادة صفة المراد بها . فان كان المراد سفها كانت الارادة سفها ، وكانت ارادة الطاعة طاعة . ولا يعنى ذلك ان يكون الله مطيعا لارادته بل يعنى اتساق الارادة مع المراد ، وهو اقرب الى العدل من الظلم ، والى الحكمة من السـفه ، والى العـقل والاتسـاق من التناقض والتضـاد ، ومن الحكمة والقصـد الى العبث

=

فهذه صفات لا أسماء وكالقول شىء فهذا اسم لا صفة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٤٣ ، والجبائى وكثير من المعتزلة كان لا يصفه بالقدرة على أن يخلق ايمانا يكونون به مؤمنين ، وكفرا يكونون به كافرين ، وعدلا يكونون به عادلين ، وكلاما يكونون به متكلمين لان معنى تكلم أنه فعل الكلام عنده وكذلك فى العدل والجور . ويحيل ذلك فى كل شىء يوصف به الانسان . ومعنى ذلك أنـه فاعل مما اشتق له الاسم . مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٥ — ص ٢٠٦— ٢٠٧ ، انظر ايضا الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل .

(٨٧) هذا هو أيضا رأى أهل الاعتزال والامامة . عند النظام ومعتزلة بغداد الارادة هى المراد والله مريد تعنى أنه كون الشىء وأرادة تكون الشىء هو الشىء ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ — ١٧٤ ، وعند أبى الهذيل ارادة تكوين الشىء والقول له كن خلق للشىء ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ ، وعند ضرار بن عمر خلق الشىء هو الشىء ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٨ ، وعند الجبائى الانسـان لا يوصف بالحقيقة أنه مريد أن يفعل وارادة البارى مع مراده ، مقالات جـ ٢ ، ص ٩٢ ، وعند ضرار بن عمر ارادة الله على ضربين : ارادة هى المراد وارادة هى الامر بالفعل . وقال ان ارادته لفعل الخلق هى فعل الخلق . كان يقول أن خلق الشىء هو الشىء ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٨ .

والسخف(٨٨) . وفى بناء ذهنى آخر قد يكون التوحيد بين الارادة والشىء خطرا على الحرية وموهما بالجبر . لذلك فان التمييز بينهما يكون اكثر مدعاة لاثبات الحرية . وفى هذه الحالة تكون الارادة صفة ذات والمراد صفة فعل أو شىء . فالارادة موجودة لا فى مكان ، بلا محل ، والمراد هو الامر الموجود فى الزمان والمكان . اذا كانت الارادة قديمة فالمراد حادث ، واذا كان التوحيد بين الارادة والمراد يدل على العظمة فان التمييز بينهما يدل على الحرية الانسانية . وتكون الارادة هنا معناها الاختيار ، والمريد هو المختار لا فى التاليه بل فى الانسان(٨٩) . ومع ذلك فان اتفاق كفر الكافر مع مراد الله لا يعنى أجره على ثواب الطاعة بل يعنى عقابه لسوء استخدام العقل والفعل الحر ، وأن مراد الله يكون تابعا للفعل وليس سابقا عليه .

---

(٨٨) الارادة تكتسب صفة المراد بها . فاذا كان المراد سفها كانت الارادة سفها ، الارشاد ص ٢٤٩ ، والدليل أن الله كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم انه لا يؤمن ، والخبر عنه بانه لا يؤمن فكأنه أمر بأن يؤمن بأن لا يؤمن . اذا كان من قول الرسول أنه لايؤمن وكان هو مأمورا بتصديقه فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق وهذا محال ، الاقتصاد ص ٩٣ — ٩٤ .

(٨٩) عند معمر ارادة الله غير مرادة وهى غير الخلق وغير الامر والاخبار عنه والحكم به ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٧ ، يقول أبو الهذيل ارادة الله غير مراده وغير أمره ، ارادته لمفعولاته ليست بمخلوقاته على الحقيقة بل هى مع قوله لها كونى خلق لها ، وارادته للايمان ليست بخلق له ، وهى غير الامر به وارادة الله قائمة به لا فى مكان ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ ، ويقول ارادة الله غير المراد فارادته لما خلق هى خلقه له ، وخلقه للشىء غير الشىء بل الخلق قول لا فى محل ، الملل جـ ١ ، ص ٧٩ ، ويقول ارادة البارى مع مراده ومحال أن تكون ارادة الانسان ككون الفعل مع الفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٩٢ ، ويقول ارادة الله لكون الشىء غير الشىء المكون وهى توجد لا فى مكان ، وارادته للايمان غيره وغير الامر به ، وهى مخلوقة ، ولم يجعل الارادة أمرا ولا حكما ولا خبرا ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ، ص ٤٨ ، وقال بعض أصحابه ارادة الله موجودة لا فى مكان ولم يقل قائمة بالله ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، وعند أبى موسى المردار خلق الشىء غيره ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ ، وعند الجبائى الارادة غير المراد وفعله الانسان هو مفعول وارادته غير مراده ، ارادة الله للايمان غير أمره به وغير الايمان وارادته لتكوين الشىء غيره ،مقالات جـ ٢ ، ص ٤٩ ، وقال الارادة لتكوين الشىء هى غيره وليست بخلق له ولا جائز أن يقول الله للشىء كن ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ .

والعلم به مسبقا لا يعنى الاضطرار اليه(٩٠) .

وقد تكون الارادة مجرد تهيئة المراد . ولكن حتى هـذه التهيئة قد تدخل فى الفعل الانســانى . وماذا لو حدث التدخل ثم جلب الفعل الانسانى الضرر لا النفع ؟ وهو نفس معنى التخلية ؟ فقد تكون التهيئــة بمعنى أن الله خلى بينهم وبينها . والتخلية فى الواقع اثبات الحرية أكثر من نفيها . ولكنها تفيد أيضا معنى عجز الارادة المطلقة وتلغى دورها فى الفعــل . كما أنها تضع مشكلات أكثر منها مثل : كيف يخى المؤله الموصوف بصفات الكمال بين الانسان وبين الافعال السلبية ؟ كيف يسمح الكمال بالنقص ، والخير بالشر ، والحسن بالقبيح(٩١) ؟

وقد تعنى الارادة كراهة الله للفعل دون اتيانه والقيام به بدلا عن الانسان ، هذا فيما يتعلق بالاوامر والنواهى ، بالطاعات والمعاصى . أما فيما يتعلق بالمباح وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال مثل أفعال المجانين أو الاطفال أو البهائم فلا تدخل تحت مرادات الله ارادة أو كراهة(٩٢) .

---

(٩٠) هل شاء الله كون الكفر والفسق واراده من الكافر والفاسق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه ، قالت المعتزلة أن الله لم يشأ أن يكون الكافر ولا أن يفسق الفاسق ولا أن يشتم ولا أن يقتل الانبياء وقالوا من فعل ما أراد الله فهو مأجور محسن فان كان الله أراد أن يكفر الكافر وأن يفسق الفاسق فقد فعلا جميعا ما أراد الله منهما ، فهما محسنان مأجوران ، الفصــل ج ٣ ، ص ١٠٤ .

(٩١) عند أبى موسى المردار الارادة مجرد تهيئة المراد فالله أراد المعاصى للعباد بمعنى انه خلى بينهم وبينها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، وكان يقول خلق الشيء غيره ، والخلق مخلوق لا يخلق ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٥ ؛ ص ٢٧٣ — ٢٧٤ .

(٩٢) قالت المعتزلة الرب مريد لافعاله سوى الارادة والكراهة ، وهو مريد لما هو طاعة وقربه من أفعال العباد كاره للمحظورات من أفعالهم . وأما المباح منها وما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والاطفال فالرب عندهم لا يردها ولا يكرهها ، الارشاد ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، فصل فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصى . واتصاله بباب العدل ظاهر =

فالله غير مريد على الحقيقة ، وارادته اضافة أو سلب كما هو الحال عند الحكماء ، سلب الكراهية وسلب العلية(٩٣) .

وقد لا تكون الارادة هى الجبر بل الاختيار ، فالمريد هو المختار وليس المجبر اى أن العلاقة مع ذاته وليست مع غيره ، العلاقة مع الذات اختيار ومع الآخر جبر ، فلماذا تعطى أولوية العلاقة للغير على أولوية العلاقة بالذات(٩٤) ؟ قد تعنى الارادة أن المريد غير مغلوب ولا مستكره أى أنها الاختيار وهو تعريف الارادة بنفى ضدها . وفى هذه الحالة تعنى الارادة الاختيار وليس الجبر ويكون الانسان قد ظلم نفسه برؤية الجبر فى الاختيار(٩٥) .

وقد تكون الارادة هى الميل اى مجرد الرغبة والاتجاه والقصد دون أن تكون هناك ملكة تسمى الارادة اى انها اقرب الى الوجود كله منها الى احد

=

فان الارادة فعل من الافعال . ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة . وكونه عدلا يقتضى أن تنفى عنه هذه الارادة . ويشمل أ — حقيقة الارادة والكراهة والمريد والكاره . ب — اثبات هذه الصفة لله فى كيفية استحقاقه لها . جـ — فيما يجوز أن يريده الله وما لا يجوز ، الشرح ص ٤٣١ .

(٩٣) مذهب اهل الحق : البارى مريد على الحقيقة بمعنى قيام الارادة بذاته . وعند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة غير مريد على الحقيقة . واذا قيل مريد فمعناه أنه لا يرجع الا الى سلب او اضافة (الفلاسفة) أو بمعنى سلب الكراهة والعلية عنه (النجار) أو أنه خالق افعاله . واذا أضيف الى افعال العباد فالمراد أنه لها (النظام والكعبى) . أما الجاحظ فقد أنكر وجود الارادة فى الشاهد وقال لهما كان الانسان غير غافل ولا ساه عما يفعله بل كان عالما به وهو معنى كونه مريدا . وهو عند البصريين مريدا بارادة قائمة لا فى محل . وعند الكرامية بارادة حادثة فى حد ذاته ، الغاية ص ٥٢ ، الارشاد ص ٦٣ — ٦٦ ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٤٢ .

(٩٤) عند الجبائى أن المريد هو المختار ، والارادة هى الاختيار ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠١ .

(٩٥) ذهب النجار الى أن معنى مريد أنه غير مغلوب ولا مستكره : النهاية ص ٢٣٨ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٣ .

قواه(٩٦) . وبهذا المعنى قد تكون الارادة أيضا حركة . ولا تعنى الحركة بالضرورة حركة الاجسام بل قد تكون حركة البواعث . فالارادة تشخيص للقوى والملكات النفسانية . والحقيقة أنها ترجع فى الحياة الانسانية الى الباعث . فالباعث القوى يتحقق ، والباعث الضعيف لا يتحقق . ومن ثم تنشأ مشـــكلة الارادة . ارادة القوة تعبر عن الحياة وتتحقق بالضرورة . وارادة التاريخ تعبر عن مســـار التاريخ وتتحـــقق بالضرورة . وارادة الشعوب تعبر عن حقيقة انسانية ومن ثم تتحقق بالضرورة(٩٧) . والباعث هو الشخص . واذا كان الشخص من ناحية والباعث من ناحية أخـــرى يكون ذلك ضعيفا فى الباعث . الباعث القوى هو الذى يملك الشـــخص ويحتويه . واذا كانت الارادة هى الباعث فانها تكون أيضا حركة . وهى ما تساءل عنه القدماء من الصلة بين الارادة والضمير والانتهاء الى أن الارادة ليست الضمير ، وأن الضمير محل الارادة(٩٨) . فان لم تكن الارادة حركة فانها تكون تعبيرا عن الذات المؤله أو خلقا منه لا بارادة . وقد تكـــون الارادة معنى يصور الجانب العقلى فى الباعث أو يكشف الاساس النظرى لها . لذلك يوحد البعض بين الارادة والعلم .

والحقيقة أن الارادة تشبيه انسانى خالص ، لا تشير الى شىء موجود فى الواقع . ويمكن للانسان أن يتصور أن للاشياء ارادة وأن للجدار ارادة ،

---

(٩٦) ذهب الجاحظ الى انكار أصل الارادة شاهدا وغائبا وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد . واذا مالت نفسه الى فعل الغير سمى بذلك الميلان ارادة والا فليست هى جنسا من الاعراض ، وهو الاولى بالابتداء . الغاية ص ٥٢ .

(٩٧) عند هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقى الارادة حركة أو معنى اذا أراد الله شيئا تحرك ، الفرق ص ٦٩ ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٧٨ ، وهذا هو رأى المجسمة من أن البارى قبل الخلق ليس له صفات ثم أراد وارادته حركته . انما أراد كون الشىء تحرك فكان الشىء لان معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره (أو قد تكون غيره) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، وعند أبى مالك الحضرمى وعلى بن مقيم حركة الله غير الله ، الفرق ص ٦٩ ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٨ .

(٩٨) هذا هو رأى أهل الاعتزال والامامة .

وهذا كله مجاز وليس حقيقة بل مجرد وسيلة فى التعبير « جدارا يريد أن ينقض »(٩٩) . واثبات المعبود فاعلا فى الحقيقة والانسان فاعلا فى المجاز انكار للحرية لانه يجعل المعبود هو الفاعل الحق والانسان فاعلا بالمجاز . وهذا ما لا تشهد به تجربة ولا يؤيده واقع . فالانسان فاعل فى الحقيقة ، وفاعل فعل واع ومسبق حتى ولو تدخلت الظروف الخارجية فى ميدان فعله واثرت عليه ووجهت مساره(١٠٠) . لا توجد ارادة مطلقة مشخصة هدفها تدمير حرية الانسان واستقلال افعاله فان المشيئة الالهية لا تمنع من حرية الافعال . فهى حق نظرى وحرية الافعال واقع عملى . بل ان « ابليس » كان حرا فى افعاله واختياره بالرغم من وجود المشيئة المطلقة كحق نظرى

---

(٩٩) عند الكعبى والنظام ليس لله ارادة على الحقيقة . الارادة هى الفعل ، والفعل هو الامر ، والارادة فى كليهما مجاز . وقد وصف الجدار بالارادة « جدارا يريد أن ينقض » ، الفرق ص ١٨١ — ١٨٢ ، « أو أتينا طائعين » ، اللمع ص ٣٦ . والخلاف من وجوه : أ — مع القدرية الذين منعوا القول بأن الله مريد على الحقيقة كالنظام والكعبى ، الاصول ص ١٠٣ ، فقد قال النظام أن البارى ليس موصوفا بها على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا فى افعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشؤها على حسب ما علم . واذا وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمعنى به أنه آمر بها وناه عنها . وعنه أخذ الكعبى مذهبه فى الارادة ، الملل جـ ١ ، ص ٨٢ ، الاصول ص ٩٠ — ٩١ ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٤٢ ، عند النظام والكعبى أن الله له ارادة على الحقيقة . واذا قيل أنه أراد شيئا فمعناه أنه فعله واذا قيل أنه أراد شيئا من فعل غيره فمعناه أنه أمر به ، الاصول ص ١٤٦ ، وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى كونه مريد على الحقيقة . واذا قيل أنه مريد فمعناه عند الفلاسفة لا يرجع الا الى سلب أو اضافة . ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة حيث أنه فسر كونه مريدا بسلب الكراهية والعلية عنه ، الغاية ص ٥٢ .

(١٠٠) عند المعتزلة الا الناشىء الانسان فاعل محدث ومخترع ومنشىء على الحقيقة دون المجاز ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٧ ، وقال بعض أهل زماننا وهو رجل يعرب بابن الايادى أن البارى عالم قادر حى سميع بصير فى المجاز والانسان عالم قادر حى سميع بصير فى الحقيقة وكذلك فى سائر الصفات ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٠ ، وكان الناشىء يقول ان الانسان فاعل فى الحقيقة ولا محدث فى الحقيقة ولا يقول أن البارى سبحانه أحدث كسبه وفعله ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٨ ، ص ١٩٧ .

تعليما للبشر . والعبرة فى النهاية بالمآل فى الزمان وفى التاريخ(١٠١) .

الايمان اذن موقوف على الاختيار . وأفعال الشعور كلها تدل على أن الانسان حر فى أن يعتقد ما يشاء وأن يتصور العالم كما يريد . فليس هناك من يجبره على تصور اعتقاد معين(١٠٢) . ولا يعنى اثبات حرية أفعال الانسان استحالة الحمد والشكر لان الحمد شعور انسانى يحدث عقب تأدية الفعل ونجاح الانسان فى تحقيقه . فهو نوع من التواضع والعرفان بالجميل للنفس وللآخرين وللطبيعة . ويعبر عن رضاء النفس عن ذاتها والا لداخل النفس الغرور ولحسبت انها صاحبة الامر والقضاء . وهو شعور زائف بالنسبة لفاعل صادق يرى أن الفعل داخل فى مجموعة متداخلة من الافعال ، افعال

---

(١٠١) يأخذ اهل السنة من قصة رفض ابليس السجود لآدم على انها توهم بالجبر ضد الاختيار وأن اية محاولة لتفسيرها على أن ابليس كان حرا فى افعاله تفترض الجهل والعجز على الله مع أن القصة كلها تعاليم ودرس على حرية الافعال وأن افعالا مستقلة عن الله قد تحققت وأن الزمان والتاريخ مجالان للاختيار . وتفسير الاشاعرة للقصة كله مزايدة على الله ومناقصة فى الانسان كما يبدو ذلك فى العناصر الآتية : ١ — ان كان فى سلطان الله الكفر والعصيان وهو ما لا يريده وأراد أن يؤمن الخلق فلم يؤمنوا اذن ما شاء الله ان يكون لم يكن وأكثر ما شاء الله أن يكون كان وهو خلاف ما اجمع عليه المسلمون . ٢ — كثير مما شاء ابليس يكون ، وبالتالى تكون مشيئته أقوى من مشيئة الله . ٣ — ابليس أقدر . ٤ — الاولى بالالوهية والسلطان من لا يكون الا ما يعلم ولا يغيب عن علمه شىء . ٥ — لو كان فى سلطانه ما لا يريد فقد كان اذن فى سلطانه ما كرهه . ٦ — فى فعل العباد ما يسخطه ويغضبه . ٧ — الشيطان فعال لما يريد . ٨ — فعل ما لا يعلمه الله وبالتالى ينسب له الجهل . ٩ — يلحقه الضعف والوهن فى السلطان . وهى كلها اعتراضات على افلات الافعال المستقلة عن الارادة المطلقة رغبة فى احتواء كل شىء وكأن الانسان قد نصب نفسه مدافعا عن الله وبالتالى عن الحاكم ضد الانسان أى ضد الشعب .

(١٠٢) عند اهل السنة والبصريين الله مريد على الحقيقة ، وعند اهل السنة مريد بارادة أزلية . الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث ويدل على ذلك ترتيب الافعال واختصاصها بوقت دون وقت ومكان دون مكان وزمان دون زمان ، الانصاف ص ٣٦ ، وعند باقى المعتزلة ايمان الناس موقوف على الاختيار ، شرح الاصول ص ٣٦ .

الافـــراد وحركات الشـــعوب وقوانين التاريخ(١٠٣) . والاستعجاب من الافعال يدل على أن الانسان كان يتوقع فعلا آخر غير الذى يستعجب من أجله ولكن تداخل الارادات وتشـــابك الافعـــال جعل الذى يحدث غـــير المتوقع(١٠٤) . والتساؤل عن الافعال اما عن الافعال التى لم تتم أو عن الافعال التى تمت تدل على أن الانسان اما فاعل أو كان لديـــه عديد من امكانيات الفعل ولم يختر أكملها . وهى مراجعة مستمرة واستدراك حول سير الافعال واعادة أحكامها(١٠٥) . والتحسر تجربة بشرية تدل على رغبة الانسان فى العودة الى لحظة ماضية حتى يؤدى فعلا أفضل مما يدل على أنه يشعر أنه قادر على اتيان الفعل . فهذا التمنى دليل على أن الانســـان لديه عديد من الممكنات يستطيع الاختيار بينها(١٠٦) .

جـ ــ حدوث الصفات . ويمكن مع نفى الصفات لاثبات حرية الافعال أخذ البدائل الاخرى وهى القول بحدوثها . فتصور الارادة المطلقة حادثة اثبات للحرية الانسانية لان انتزاع القدم منها يجعلها متكافئة مع الارادة الانسانية ، وبالتالى تستطيع الارادة الانســـانية أن تشق طريقها من خلالها(١٠٧) ، وخشية الوقوع فى التشبيه والتجسيم فى التوحيد والجبر والكسب فى العدل

---

(١٠٣) فان قيل : كيف يعقل حمد الله على الايمان وهـــو من فعل الانسان وذم الانسان على الاماتة والغرق والحرق وهو لا يتعلق به ؟ قيل : نحمد الله على مقدمات الايمان من الاقدار والتمكين وازاحة العلة ، شرح لاصول ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

(١٠٤) الاستعجاب من أفعال الناس ، شرح الاصول ص ٣٦٠ .

(١٠٥) التساؤل عن أفعال الناس مثل التوبيخ والســؤال ، شرح الاصول ص ٣٦١ .

(١٠٦) الحشر فى الآخرة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة ، المواقف ص ٣١٦ ، المحصل ص ١٤٣ ، المطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

(١٠٧) عند المعتزلة البصرية يريد الله بارادة حادثة ارادته من جنس ارادتنا ، الفرق ص ٢٢٩ ، وقال البصريون منهم أنه مريد بارادة حادثة لا فى محل . وقالوا قد يريد ما لا يكون ، وقد يكره الشىء فيكون ، الاصول ص ١٤٦ — ١٤٧ ، وتشبه الكرامية ارادة الله بارادات عباده ، ارادته من جنس ارادتنا ، وأنها حادثة فيه كما تحدث ارادتنا فينا ، الفرق ص ٢٢٩ .

حتى تكون الارادة حادثة لا فى محل . وتصنيف الصفات الى محتاج الى محل وما لا يحتاج الى محل يفسح المجال للحرية الانسانية الى تعيين محل الصفة . فالصفات التى لا تحتاج الى محل تعطى للذات المشخصة صفاتها المطلقة ولكنها تجعلها خارج مجرى الطبيعة ولا تتدخل فى مسار الحرية الانسانية كملك يملك ولا يحكم ، كخليفة بغداد مع أمراء الامصار ، خلافة اسمية لا حكما فعليا(١٠٨) . واعتبار الخلق بالقول لا بالفعل هو محاولة أخرى لانقاذ الحرية الانسانية وذلك بأخراجها من نطاق الارادة المطلقة ووضعها تحت القول . والقول أقل حدوثا ووقوعا من الفعل(١٠٩) .

والتفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل محاولة ثالثة بعد نفى الصفات واثبات حدوثها لاثبات الطرفين معا الارادة المطلقة وحرية الانسان

---

(١٠٨) وعند زرارة بن أعين الرافضى جميع صفات الله حادث من جنس صفاتنا ، الفرق ص ٢٣٠ ، ويقسم البصريون المعتزلة وابو الهذيل كلام الله الى ما يحتاج الى محل والى ما لا يحتاج الى محل . وقول الله للشىء « كن » حادث لا فى محل ، وسائر كلامه حادث فى جسم من الاجسام ، وكل كلامه أعراض . وقوله لشىء « كن » من جنس قول الانسان كن احدهما يحتاج الى محل والثانى لا يحتاج الى محل . فارادة الله لا فى محل مثل ارادة الانسان المفتقرة الى محل ، الفرق ص ١٢٧ ، ويقولون أيضا : مريد بارادة حادثة لا فى محل ، يريد ما لا يكون ، وقد يكره الشىء فيكون ، الاصول ص ١٤٦ — ١٤٧ ، الفرق ص ١٨١ ، ص ٣٣٤ ، ويقولون أيضا ، يجوز حدوث ارادة الله لا فى محل ، ولا يصح حدوث ارادات لا فى محل ، الفرق ص ٢٢٩ ، وقد أثبت ابو الهذيل ارادات لا محل لها يكون البارى مريدا بها . . . ويقول : كلام البارى بعضه لا فى محل وهو قوله « كن » وبعضه فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار . وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف ، الملل جـ ١ ، ص ٧٥ — ٧٦ ، وقال أبو الهذيل ان ارادة الله لكون الشىء هى غير الشىء المكون وهى توجد لا فى مكان ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ .

(١٠٩) عند الكرامية الحوادث موجودة فى العالم خلقها الله باقواله لا بقدرته ، الفرق ص ٣٣٤ ، وعند أبى الهذيل الارادة مخلوقة ولم يجعلها أمرا ولا حكما ولا خبرا ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ، وقد يكون نفى أزلية الصفات أنه لا نهاية لها فى المستقبل تجعلها تالية للفعل وليست سابقة عليه . فكان أبو الهذيل يقول انه تعالى لم يزل سميعا بصيرا بمعنى سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفورا رحيما محسنا خالقا رازقا مثيبا معاقبا مواليا معاديا آمرا ناهيا بمعنى أن ذلك سيكون ، الملل جـ ١ ، ص ٧٩ .

والتوفيق بين الحقين معا ، حق التوحيد وحق العدل . فصفات الذات صفات نظرية لا تؤثر فى الفعل وتحفظ حق الارادة المطلقة فى حين أن صفات الفعل هى الصفات العملية التى تؤثر فى الفعل . ان كون الارادة المطلقة صفة ذات لا صفة فعل نظرية لا تتدخل فى مسار الفعل الانســانى . وتثبت الحرية بجعل صفة الارادة صفة فعل لا صفة ذات لان صفة الذات تعبر عن جوهر المعبود فى حين أن صفة الفعل تعبر عن افعاله فى الزمان والمكان . صفات الذات ضرورية فى حين أن صفات الفعل ممكنة . الارادة صفة فعل أى أنها قد تقع وقد لا تقع مما يترك المجال للحرية الانسانية(١١٠) .

---

(١١٠) قالت غير المعتزلة (الخازمية والكرامية من العجاردة والخوارج) الولاية والعداوة من صفات الذات وكذلك الرضا والسخط ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٠٢ ، جـ ١ ، ص ١٦٦ ، عند المعتزلة وصف الله بأنه مريد من صفات الفعل ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٦ ، وقالوا أن ما يوصف به البارى لنفســه كالقول قادر حى لم يجز أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده ، وما وصف بالقدرة على ضده فهو من صفات الافعال ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٢ ، وعند بشر بن المعتمر ارادة الله على ضربين ارادة وصف بها الله فى ذاته وارادة وصف بها وهى فعل من افعاله . والارادة التى وصف بها فى ذاته غير لاحقة بمعاصى العباد ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ ، جـ ٢ ، ص ١٧٦ ، وصفة الفعل أن أراد بها فعل عباده فهو الامر به ، الملل جـ ١ ، ص ٩٧ ، وعند بشر المريسي وحفص الفرد ارادة الله على ضربين ، ارادة هى صفة له فى فعله وارادة هى صفة له فى فعله وهى غيره . فالأرادة التى هى صفة له فى فعله وأنها غيره هى أمر بالطاعة ، والارادة التى هى صفة لله فى ذاته واقعة على كل شىء سوى الله من فعله وفعل خلقه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٧ ، وعند عباد لا يجوز أن يقال لم يزل مريدا ولا يجوز أن يقال لم يزل غير مريد . والوصف بأنه مريد من صفات الفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ، وقالت الشيبانية مع عبد الله بن كلاب وسليمان ابن جرير الولاية والعداوة صفتان لله من صفات الذات لا من صفات الفعل فى حين قالت المعتزلة باسرها أن الوصف لله بأنه مريد من صفات الفعل الا بشر بن المعتمر فانه قال ان الله لم يزل مريدا للطاعة دون المعصية ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ، ويقول بشر : لا يكون الله مواليا للمطيع فى حالة وجود طاعته ولا معاديا للكافر فى حال وجود كفره وانما يوالى المطيع فى الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادى الكافرين الحالة الثانية من وجود كفره لانه لو جاز أن يوالى المطيع فى حال طاعته ويعادى الكافر فى حال كفره لجاز أن يثيب المطيع فى حال طاعته ويعاقب الكافر فى حال كفره ، ولو جاز ذلك لجاز أن يمسخ الكافر فى حال كفره ، الفرق ص ١٥٧ ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٧٥ ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ .

د ـ **اثبات حرية الافعال** . لا يحتاج اثبات خلق الانسان لافعاله الى حجج نقلية قدر احتياج الايهام بالجبر أو التسلل بالكسب لان العقل قادر على البرهنة عليه كما أن التجربة تشهد بحرية الافعال ، التجربة الذاتية للافراد والجماعية للشعوب والتاريخية للانسانية . ولا تستعمل الحجج النقلية الا فى الرد على الحجج النقلية المضادة لنظريتى الجبر والكسب . ويكون ذلك اما بمقابلة نصوص تدل على حرية الافعال فى مقابل نصوص توهم بالجبر أو بالدفاع عن صحة تأويل هذه النصوص ضد سوء تأويل الجبر لها أو بتأويل النصوص التى توهم بالجبر دفاعا عن خلق الانسان لافعاله(١١١) . وقد تتدخل النظرة الشرعية التى تقوم على النقل والعقل فى احكام الافعال لاثبات حرية الافعال فى كل فعل وبالتالى تفرض الاحكام الشرعية الخمسة بناءها على الارادة المطلقة(١١٢) .

اما الحجج العقلية فانها تقوم على استحالة اثبات مراد لارادتين وهى

---

(١١١) مثلا آية « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم » فان سياقها حجة على الجبر لا له كما أن ذلك القول على سبيل التكذيب والاستهزاء لا على سبيل الايمان . كما تدل آية « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » على بعض الجن والانس وليس كلهم وان المراد الا يقروا بالعبادة طوعا أو كرها . وهناك آيات أخرى مثل « كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها » ، « وما الله يريد ظلما للعباد » ، « والله لا يحب الفساد » ، « ولا يرضى لعباده الكفر » ، « والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » ، لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم » ... الخ . وكلها لا تدل على الجبر بل تشير الى قوانين عامة عن الحسن والقبح وقواعد للسلوك واصول الشريعة ، الانصاف ص ١٦٢ — ١٦٤ ؛ الارشاد ص ٢٥٠ — ٢٥٤ ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، النهاية ص ٢٥٨ — ٢٦٠ .

(١١٢) ذهبت المعتزلة الى أن أفعال المكلفين ان كانت واجبة فالله يريد وقوعها ويكره تركها . وان كانت حراما فانه يريد تركها ويكره وقوعها . وان كانت مندوبة فانه يريد وقوعها ولا يكره تركها ، وان كانت مكروهة فانه لا يريد تركها ولايكره وقوعها . وأما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة ، شرح الدوانى ج ٢ ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .

الحجة العامة لاثبات الحرية أو على استحالة اعطاء الله أمرا يأباه ويكرهه والا كان ذلك جمعا بين متناقضين . فاما أن يكون الفعل للانسان أو لغيره ولا سبيل الى الاشتراك والا وقعنا فى الشرك الذى يسلب من الله حقه النظرى ومن الانسان حقه العملى . فلا هو أعطى الله كل شىء ولا أعطى الانسان اى شىء ، وأحدث الخلل بين النظر والعمل فى الله واضاعهما فى الانسان . وهو تمويه لا يجوز على الله اذ انه يأمر بالشىء وهو يضمر ضده كمن يريد اثبات عصيان العبد أمام القاضى لاوامر سيده اذ ليس المقصود تنفيذ الامر بل اثبات العصيان . والله لا ينصب للانسان شراكا يوقعه فيها بل يصدقه الانسان دون أن ينتظر منه غير ما يأمر به وغير ما يظهر له ويحدثه فيه . ولا يعنى النسخ أن المأمور به لا يكون مرادا بل الغرض منه اعادة بناء الشريعة على أساس الواقع وقدراته وليس الاستدلال النظرى على حرية الافعال . كما لا تعنى قصة ابراهيم وأمره بذبح ولده اسماعيل جواز أن يكون المأمور غير مراد لانه أيضا درس فى الطاعة للامر ودرس فى أن الانسان قيمة مطلقة ، المقصود منه الدرس المستفاد وليس ما قبله . وقد تم ذلك فى الحلم دون اليقظة ، وان ابراهيم كان مأمورا بمقدمات الذبح دون الذبح ولم يحدث أن تم الذبح والتأم القطع مرات عديدة(١١٣) . لقد نهى الله عن الكفر والمعصية ولا يحسن أن يريد شيئا ويريد وجوده ثم ينهى عنه أو ينهى عن شىء ثم يريده والا انهدم أساس الشريعة ، وافترضنا

---

(١١٣) ان الامر بالشىء يتضمن كونه مرادا للآمر ، ويستحيل فى قضية العقول أن يأمر الآمر بما يكرهه ويأباه وكذلك النهى عن الشىء يتضمن كونه مكروها للناهى ، ويستحيل أن يكون الناهى علم حكم الحظر مريدا لما نهى عنه . واكدوا ذلك بأن قالوا : الجمع بين الامر الجازم وبين ابداء كراهية المأمور به متناقض .وهو بمثابة الجمع بين الامر بالشىء والنهى عنه اذ لا فرق بين أن يقول القائل آمرك بكذا وانهاك عنه وبين ان يقول آمرك بكذا واكره منك فعله . واذا تبين أن كل مأمور به مراد للآمر فيخرج من ذلك كون البارى مريدا للايمان من علم انه لا يؤمن لانه آمر له بالايمان ، الارشاد ص ٢٤٤ — ٢٤٩ ، ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، وقالت المعتزلة ان الله يأمرنا بتعظيم الاصنام كما أمرنا بتعظيم الحجر الاسود والكعبة ... الفصل ج ٣ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

فى الله الكذب وسوء النية واظهار غير ما يبطن وابطان غير ما يظهر كما يفعل سائر البشر وكما تفعل الباطنية(١١٤) .

الله اذن لا يتدخل فى أعمال العباد ولا يشاء منها فعلا ايجابا أم سلبا . لم يخلق شيئا منها والا كان مسؤولا عن المعاصى والقبائح والشرور . لم يخلق الخير ولا الشر منها . لم يخلق الخير حتى يجعل الانسان فاعلا له ولا الشر لان الخير لا يفعل الا الخير . والتقييد من ارادة المعبود وفعله هو فى نهاية الامر اثبات على استحياء للحرية الانسانية ونقص فى الشجاعة للاعلان عنها ، واحجام عن العقل والواقع وترك لبقايا المزايدة فى الايمان واغتراب الانسان(١١٥) . ولا يتدخل أى آخر فى أفعال العباد من الجن أو الشياطين

---

(١١٤) وتعطى المعتزلة لذلك حججا أربعة . ١ — أن الكفر مأمور به فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر أو ملزومه . ٢ — لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به ، والرضا بالكفر كفر . ٣ — لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصل مراد المطاع . ٤ — الرضا هو الارادة ، الانصاف ص ١٦٧ — ١٦٨ ، الطوالع ص ١٩٣ ، شرح الدوانى ص ١٠١ — ١٠٥ .

(١١٥) عند المعتزلة كل ما لم يأمر الله به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله منها شيئا ، الفرق ص ١١٥ ، ويمنع هشام بن عمر الفوطى من اطلاقات اضافات افعال الى البارى وان ورد بها التنزيل ، الملل جـ ١ ، ص ١٠٨ ، الملل جـ ٣ ، ص ٧٦ ، وقد امتنع هشام الفوطى عن القول بأن الله الف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين ، وكذلك منع صاحبه عباد بن سليمان الضمرى أن يقول أن الله خلق الكافر لان الكافر اسم لشيئين انسان وكفره . خلق أجسامهم وهو غير خالق لكفرهم ، الفرق ص ١٦٠ — ١٦١ ، الملل جـ ١ ، ص ١١٠ ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ ، وكان لا يجيز أحدا أن يقول حسبنا الله ونعم الوكيل ولا أن الله يعذب الكفار بالنار ولا أن يحيى الارض بالمطر . ويرى أن هذا القول والقول بأن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ضلال والحاد ، الفصل جـ ٥ ، ص ٣٧ ، وأجمعت المعتزلة الا صالح قبة على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصى ولا شيئا من أفعال غيره ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ ، أن كان خالقا لظلم العباد وجب أن يكون ظالما ، واذا خلق كذب الانسان وجب أن يكون كاذبا ، الفرق ص ١٢٤ ، وأجمعت المعتزلة الا عبادا على أن الله خلق الكافر لا كافرا وكذلك المؤمن لا مؤمنا ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٣ ، الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين فى الحقيقة (رواية ابن الراوندى عن المعتزلة وتصحيح الخياط لها) ، الانتصار ص ٩٠ — ٩١ .

او الملائكة . وقد اصبح الشيطان فى وجداننا القومى ، علة نفسر بها كل الشرور والآثام ، أقوى من الله ، ومشجبا تعلق عليه أخطاء العصر(١١٦) . هناك الفطرة الانسانية التى تشمل العقل والقدرة على التمييز كما تشمل الارادة والفعل الحر ، وهى التى تسطر الفعل على صفحة العلم الالهى(١١٧) .

والسؤال التقليدى : هل يقال أن المعبود قوى الانسان على الكفر ؟ هو تمرين عقلى لاظهار قدرة الذات المطلقة على حساب الحرية الانسانية لو كان الجواب بالايجاب . ولكنه يثير اشكالا أعظم وهو كيف يقوى الخير المطلق على فعل الشر ويحث عليه ؟(١١٨) وتكون الاجابة بالنفى الغاء للقدرة المطلقة واثباتا للحرية الانسانية واكثر اتفاقا مع التنزيه . الولاية

---

(١١٦)لا يجوز أن نقول ان الشيطان يسلب الايمان من العبد المؤمن قهرا أو جبرا ولكن نقول أن العبد يدع الايمان فحينئذ يسلبه عنه الشيطان ، الفرق ص ١٨٧ .

(١١٧) وأمرهم بالايمان ونهاهم عن الكفر فاقروا اليه بالربوبية ، فكان ذلك منهم ايمانا . فهم يولدون على تلك الفطرة ، ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير . ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم . ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الايمان ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم اشخاصا . والايمان والكفر فعل العباد . ويعلم الله من يكفره فى حال كفره كافرا . فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا فى حال أيمانه ، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته ، الفقه ص ١٨٥ .

(١١٨) أجاب عباد بالايجاب وأكثر المعتزلة بالنفى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، ويرى بشر بن المعتمر والاسكافى أن عداوة الله للكافرين تكون بعد الكفر بلا فعل ، مقالات ج ٢ ، ص ٦٩ ، وقد اختلفت المعتزلة هل يقال أن الله قوى الكافر على الكفر أم لا على مقالتين : فقد قال أكثر المعتزلة: لا يجوز أن يقال أن الله قوى أحدا على الكفر واقدره عليه ، وقال عباد ان الله قد قوى الكافر على الكفر واقدره عليه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، وتقول المعتزلة ان الله لم يكن مواليا لاحد قبل وجود الطاعة منه فكان فى حال وجود طاعته مواليا له ، وكان معاديا للكافر فى حال وجود الكفر منه فان ارتد المؤمن صار الله معاديا له بعد أن كان مواليا له ، الفرق ص ١٥٧ .

والعداوة بعد الفعل وليس قبل الفعل والا كانت افعال الله غير معللة بسبب أو غاية . واذا كان الجواب بالنفى اثباتا للحرية الانسانية فماذا يكون وضع قدرة مطلقة لا تفعل ؟ وان اية مَحاولة للجمع بين الطرفين لا تؤدى الا الى تحصيل حاصل . وكذلك السؤال التقليدى الآخر : هل يقدر الله على ما اقدر عليه عباده ؟ اذا كان الجواب بالايجاب فهى محاولة لاثبات القدرة المطلقة على حساب الانسان . أما اذا كان الجواب بالنفى فهو اثبات لحرية الانسان وفى الوقت نفسه اكثر تنزيها لحق مطلق(١١٩) .

وفى قوة الدفع المتولدة عن اثبات الحرية الانسانية قد ينتهى الامر الى جعل الارادة الالهية تابعة للارادة الانسانية تسير وراءها وليس أمامها بعد فك الحصار والهرب الى رحب الفضاء . عندئذ تكون الارادة الالهية مثل الارادة الانسانية محلا للحوادث ليس فقط اثباتا للحرية الانسانية بل أيضا للوجود الانسانى ، وان المعبود ما هو الا سجل لصيرورة البشر ، وأن الفعل الانسانى هو الذى يسطر علم الله ومصدره بصرف النظر عن العلم الالهى النظرى الشامل لكل شىء ومسار الكون دون لحظاته وتقلباته(١٢٠) .

---

(١١٩) قال محمد بن عيسى لو الجاهم الى الايمان لم يكونوا مؤمنين ولو الجاهم الى العدل لم يكونوا عادلين ولو الجاهم الى الكفر لم يكونوا كافرين لانهم أمروا أن يكون الايمان طوعا وأن يتركوا الكفر طوعا فاذا أتوا به كرها وتركوا الكفر كرها لم يكونوا مؤمنين . وقال ان الله غير قادر على أن يخلق جورا لغيره ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٥ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، كما انكر اهل الاثبات ايضا أن يكون البارى قادرا على أن يضطر عباده الى ايمان يكونون به مؤمنين ، وكفر يكونون به كافرين ، وعدل يكونون به عادلين ، وجور يكونون به جائرين ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

(١٢٠) عند ابن كرام الله محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، وكان هشام بن عمرو الفوطى يقول ان من هو الآن مؤمن عابد الا انه فى علم الله أنه يموت كافرا فانه الآن عند الله كافر ، وأن من كان الآن كافرا مجوسيا أو نصرانيا أو دهريا أو زنديقا الا أنه فى علم الله أنه يموت مؤمنا فانه الآن عند الله مؤمن ، الفصل جـ ٥ ، ص ٣٧ ، قال قائلون من المعتزلة يستحيل أن يقال للانسان مؤمن فى حال كونه كافرا . فلما استحال أن يوصف به فى حال كونه فمستحيل أن يوصف به قبل كونه ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٣ .

بل ان الامر قد يصل الى جعل المعبود مطيعا لفعل الانسان بما انه تاليه له ومتعلق عليه . فالعقل الانسانى هو الذى يحدد وصفه فى العلم الالهى(١٢١) . وقد يبلغ الحرص على حرية الافعال درجة انكار القدرة الالهية على الاطلاق ووصفه بعدم القدرة بل وبالعجز ، ولا يقدر على مقدورات العباد لا الانسان ولا الحيوان . ويتم ذلك باسم الدفاع عن قوانين الطبيعة واستقلالها وسيطرتها على مظاهر الطبيعة وبالتالى فتح الطريق الى نشأة العلم ، وكذلك دفاعا عن حرية الانسان وافعاله فى الطبيعة وثقته بالنفس وتأكيداً للعلل والاسباب ولقوانين الطبيعة فى ارتباط العلة والمعلول(١٢٢) .

وكيف يكون الله مسؤولا عن الشرور والقبائح ومصدرا للكفر والفسوق والعصيان ؟ فلا يريد السفه الا سفيها سواء لنفسه أم لغيره . فالله قد يريد ما لا يكون وقد يكون ما لا يريد . وهذا لا يعنى كونه مقهورا على مراده او انه يلحقه الضعف والوهن والنقص او انه مطيع لعباده بل يعنى أن

---

(١٢١) سمى أبو على الجبائى الله مطيعا لعبده اذا فعل مراد العبد ، الفرق ص ١٨٣ .

(١٢٢) عند البغداديين من المعتزلة لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق ايمانا لعباده يكونون به مؤمنين وكفرا لهم يكونون به كافرين وعصيانا لهم يكونون به عاصين ، وكسبا يكونون به مكتسبين ، وجوزوا له القدرة أن يخلق حركة يكونون بها متحركين ، وارادة يكونون بها مريدين ، وشهوة يكونون بها مشتهين . والجبائى مع كثير من المعتزلة كان لا يصف الله بالقدرة على أن يخلق ايمانا يكونون به مؤمنين ، وكفرا يكونون به كافرين ، وعدلا يكونون به عادلين ، وكلاما يكونون به متكلمين لان معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده ، وكذلك فى العدل والجور . ويحيل ذلك فى كل شىء يوصف به الانسان . ومعنى ذلك أنه فاعل مما أشتق له الاسم ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعند المعتزلة البصرية الله لا يقدر على مقدورات عباده ولا على مقدورات سائر الحيوانات ، الفرق ص ٣٣٤ ، وعند المعتزلة ايضا ان الله لا يقدر على أن يهديه ولا على أن يضله ، الفصل جـ ٤ ، ص ٤٢ ، وكان عباد بن سليمان تلميذ الفوطى يقول أن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق وأنه لم يخلق المجاعة ولا القحط . وأن الله لم يأمر الكفار قط بأن يؤمنوا فى حال كفرهم ولا نهى المؤمنين قط فى حال ايمانهم لانه لا يقدر أحد قط على الجمع بين الفعلين المتضادين .

شمول ارادته لا تقضى على حرية أفعال العباد(١٢٣) . ان مسؤولية الانسان عن الشر نظرة بطولية الى الانسان فى تحمله المسؤولية وعدم القائها على أكتاف الآخرين خيرا أم شرا . كما أنها تجعل الفاعل فى هذا العالم واحدا ، فالانسان هو الفاعل ، وليس فاعلين ، الله والانسان ، مما يضع الله على مستوى الانسان وهى حطة فى حق الله أو رفع للانسان الى مستوى الله : وهو الغرور(١٢٤) .

والافعال الحرة هى الافعال العاقلة ، أفعال الانسان وليس أفعال الحيوان . والقول باستقلال افعال الحيوا نانما يعنى استقلال أفعال الطبيعة التى لا يمكن تدميرها بارادة شاملة لانها ارادة عاقلة وحكيمة خلقت الطبيعة وسيرت فيها النواميس . لا يمكن أن تدمر الارادة الالهية ذاتها أو أن تنقلب على نفسها أو أن تدمر ما خلقته بنفسها والا كانت متناقضة تريد الوجود والعدم فى آن واحد . ولكن اثبات استقلال أفعال الحيوان رد فعل على انكار حرية الانسان وعلى انكار اثبات قوانين الطبيعة ، فالفعل يولد رد الفعل ، والتطرف يؤدى الى التطرف المضاد(١٢٥) . ان ارادة الله لشىء كراهيته لضده ؛ ارادته للخير كراهية للشر ، وارادته للطاعة كراهية للمعصية ودون أن تدخل فى وقوعه أو عدم وقوعه . فاذا وقعت المعاصى فان الله لا يكون مريدا لها أى أنه لم يفعلها بل كان كارها لوقوعها

---

(١٢٣) اللمع ص ٥٦ — ٥٩ ، الاصول ص ١٠٢ — ١٠٤ .

(١٢٤) والمعتزلة يقولون أن قبح القبائح ليست بقضاء الله وقدره ، ص ٣٧٥ — ٣٧٦ .

(١٢٥) يقول المعتزلة ان خالق أفعال العبد هو العبد ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، ومن عقائدهم (الفاسدة) قولهم ان العبد يخلق أفعال نفسه ، الكفاية ص ٦٩ ، والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية ؛ الدر ص ١٤٨ — ١٥٠ ، قالت المعتزلة أن الله لا يريد الطاعة والايمان . فأما من كفر وعصى فقد أتى بما ليس مراد الله . كل واحد يفعل من الافعال ما لا يريده الله حتى قالوا ان البهائم تفعل افعالا لم يردها وأنه لو أراد فعل غيرها منهم لم يحصل ذلك وامتنع عليه ، الانصاف ص ١٥٧ — ١٥٩ .

لمسؤولية الانسان عنها . أما اذا اتت من الاطفال أو المجانين او من البهائم فانه لا يكون مريدا أو كارها لهـا بأى حال . وهذا اكرم لله واكثر تعبيرا عن التنزيه(١٢٦) . ان افعال الانسان ليست فقط وقائع وحوادث بل هى معانى وبواعث ، مقاصد وغايات . ليست أشياء كما هو الحال فى السؤال التقليدى عن افعال الناس والحيوان هل هى أشياء أم ليست أشياء ؟ هل هى أجسام أم لا ؟ تدخل أفعال الانسان فى نطاق العلوم الانسانية وليس فى العلوم الطبيعية لانها ليست أشـياء بل مواقف تتغلف فيها الحـرية الانسانية وليست حتمية القوانين الطبيعية(١٢٧) .

وللانسان القدرة التامة على الفعل ، والاستطاعة التامة لتحقيقـه والا لما صح الحساب ، ولما وجبت المساءلة ، ولما صح التكليف . وكيف يثبت التكليف دون حرية الافعال بصرف النظر عن ارادة القبح هل هى من ذاتها قبيحة أم أنها قبيحة اكتسابا . وان لم تثبت حرية الافعال يصـبح الله مسؤولا عن القبائح ، مانعا من الطاعات ، ويصبح الشيطان هو « الشريك

---

(١٢٦) ذهبت المعتزلة ومن تبعهم من أهل الاهواء الى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة الله وقعت أم لم تقع ، والمعاصى والفواحش تقع والله كاره لها غير مريد لوقوعها . وهى تقع على كره . والمباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين تقع وهو لا يريدها ولا يكرهها ، لمع الادلة ص ٩٧ — ٩٩ ، قالت المعتزلة هو مريد للمأمور به ، كاره للمعاصى والكفر للآتى : أ — لو كان مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد سفيها . ب — لو كان الكفر مراد الله لكان فعله موافقة لمراد الله فيكون طاعة ثوابا وذلك باطل بالضرورة . ج — لو كان الكفر مراد الله لكان واقعا بقضائه ، والرضا بالقضاء واجب فكان الرضا بالكفر واجب ، واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر . د — لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الامر بالايمان تكليف بما لا يطاق .

(١٢٧) يرى هشام بن الحكم أن الافعال صفات للفاعلين ليست هى هم ولا غيرهم ، وأنها ليست بأجسام ولا أشياء . قال هى معادن وليست بأشياء ولا أجسام وكذلك قوله فى صفات الاجسام كالحركات والسكنات والارادات والكراهات والكلام والطاعة والمعصية والكفر والايمان . فأما الالوان والطعوم والارابيج فكان يزعم أنها أجسام وأن لون الشىء هو طعمه ورائحته ، مقالات ج ١ ، ص ١١٢ — ١١٣ .

الغالب » ! العقل والقدرة هما شرطا التكليف ، والتكليف شرط الحساب ، واستحقاق الثواب أو العقاب(١٢٨) .

وافعال الشعور لا تتم آلا من انسان فى موقف محدد لا من فعل انسان كامل مجرد . وهو انسان يوجد بين عالمين ، يتنازعه قطبان ؛ امكانية خالصة للحركة ، للاقدام والاحجام . الانسان صاحب افعاله لم يشأ منها احد ، سلبا أم ايجابا ، طاعة أو معصية ، ثوابا أم عقابا(١٢٩) . وبعد وقوع الفعل ، كل رجوع الى الوراء للبحث عن بدل أو تعبيرا عن تمن لما لم يحدث هو عملية شعورية خالصة لا تغير من الحدث الواقع ذاته . قد يؤخذ ذلك فى الاعتبار فى الحصول على تجربة للافعال المستقبلية ولكن

---

(١٢٨) باب فى العبودية والصفات المرعية فى ثبوت الطلبات التكليفية . القول فى امكان التكليف وجوازه عقلا يتعلق بأربعة أركان : أ — فى قدرة العبد وتاثيرها فى مقدورها .ب — يشترط فى توجيه التكليف للعبد من حضور عقله الذى يتمكن به من فهم الخطاب . جـ — أن يكون المأمور به ممكنا فى نفسه وجودا ووقوعا . د — يتعلق بالثواب والعقاب ، النظامية ص ٣٠ — ٤٧ ، فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة . قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسوق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسوق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال. والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبائح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته لان ارادة القبيح قبيحه كخلقه وايجاده ، شرح التفتازانى ص ٩٨ — ٩٩ ، والمعتزلة أيضا قالوا بالارادة حيث قالوا ان ايمان الكافر رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا ، حاشية الاسفراينى ص ٩٩ ، وحكى عمرو بن عبيد أنه قال : ما الزمنى أحد مثلما الزمنى مجوسى كان معى فى السقيفة فقلت له لم لا تسلم ؟ فقال لان الله لم يرد اسلامى فاذا اراد اسلامى أسلمت . فقلت للمجوسى ان الله يريد اسلامك ولكن الشيطان لا يتركك . فقال المجوسى فأنا أكون مع الشريك الاغلب ، شرح التفتازانى ص ٩٩ ، وقالت المعتزلة جعل الله لهم الاستطاعة تاما وكاملا لا يحتاجون الى أن بزدادوا فيه فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا ولولا ذلك ما ندبهم على ما لا يستطيعون ، التنبيه ص ١٧٤ .

(١٢٩) ولا يقدر على فعل الايمان والكفر الا محدث ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧٤ ، وعند المعلومية (العجاردة والخوارج) افعال العباد ليست مخلوقة ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٦ .

اذا كان الامر مجرد تمنى لما لم يحدث وندم على ما حدث فهـو اغراق فى الخيال واقرار بالضعف وعدم الثقة فى المستقبل وتوقف للحياة . ان وجود الفعل يمنع من وجود ضده ، وجود فعل الايمان يمنع من وجود فعل الكفر لما كان الفعلان يمثلان احتمالين للشعور . فلا مجال للافعال المزدوجة والمتناقضة والمتشابهة . ان الفعل بعد أن يتحقق يصبح تاريخا ، ولا استدراك الا بفعل آخر والا وقع الانسان فى الندم والحسرة والنهى والاحساس بالذنب عما تم أو العجز عما لم يتم ، مما لا يغير من واقع الفعل شيئا(١٣٠) . ومع ذلك يجوز التمنى من أجل عقد العزم على اثبات الفعل الثانى(١٣١) .

حرية الافعال أقرب الى العقل والواقع والشرع والتكليف . فالله لم يأمر بالشر بمعنى أنه لم يفعله بارادته بل انه فقط نبه عليه بالنهى عنه ، وبالتوجه الى ارادة الانسان الحرة . كما انه أمره بالخير ولم يجبره عليه بل نبه وأشار اليه تاركا حرية الاختيار للانسان . كما أنه لا يرضى بالشر ولا يريده . وانما أيضا ينبه اليه من خلال النهى عنه والتحذير منه . ان

---

(١٣٠) أجمعت المعتزلة على أن الشىء اذا وجد فوجود ضده فى تلك الحال محال . قال أكثرهم ان الكافر تارك للايمان فى حال ما هو كافر وأحالوا البدل فى الوجود . لذلك أحال قوم من المعتزلة أن يقال « لو كان الشىء على معنى لو كان وقد كان ضده » . وعند جعفر بن حرب والاسكافى قد يقال فى حال كفر الكفار « لو كان الكفار آمنوا بدلا من كفرهم الواقع لكان خيرا لهم » ولا نقول انه يجوز أن يؤمنوا فى حال كفرهم على وجه من الوجوه كما نقول فى الكفر الماضى : لو كان هذا الكافر آمن أمس بدلا من كفره لكان خيرا له ولا يجوز الايمان بدلا من الكفر الماضى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨٦ .

(١٣١) قالت المعتزلة جميعا الا الجبائى يجوز أن يكون الشىء فى الوقت الثانى بدلا من ضده وان كان ضده مما يكون فى الثانى . واذا أجزنا ذلك فاننا نجيز البدل مما لم يكن . وعند الجبائى وعباد جائز أن يترك فى الوقت الثانى قبل مجىء الوقت ما علم الله انه يكون فى الوقت ولو كان ذلك ما يترك لم يكن كان سابقا فى العلم أن يكون ولم يكن تاركا لما يكون . وعند الجبائى ما علم الله أنه يكون فى الوقت الثانى أو فى وقت من الاوقات وجانا الخبر بأنه يكون فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه لان التجويز هو فعل الشك والشك فى اخبار الله كفر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨٦ .

الامر بأفعال الشعور لا يعنى الجبر عليه بل يعنى مجرد التوجيه والارشاد والتنبيه . والانسان لديه القدرة على الفعل وعدم الفعل ولديه العقل للتمييز بين الحسن والقبح(١٣٢) .

ان خلق الانسان لافعاله ليس نظرية مستوردة من الخارج لم تنبع من صميم الوحى وموطن الاسلام . فتنزيه الله عن الظلم ضرورة عقلية كما انها فى أصل الوحى . ومسؤولية الانسان عن افعاله ضرورة عقلية وفى أصل الوحى . انما القصد من ذلك حصار المعارضة السياسية واخراجها من قهر الاغلبية باسم اجماع الامة(١٣٣) .

---

(١٣٢) حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : ان الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ولم يرض بالشر وان كان مريدا له ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٣ ، واجمعت المعتزلة الا المردار على أن الله لم يرد المعاصى ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٤ ، وأنكرت بأسرها أن يكون الله لم يزل مريدا للمعاصى وأن يكون الله لم يزل مريدا لطاعته ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤١ ، وأنكرت أن يكون الله لم يزل متكلما راضيا ساخطا محبا مبغضا منعما رحيما مواليا معاديا جوادا حكيما عادلا محسنا صادقا خالقا رازقا بارئا مصورا محييا مميتا آمرا ناهيا ، مادحا ذاما . وقالت (الا المردار) لا يجوز أن يكون الله مريدا للمعاصى على وجه من الوجوه ، أن يكون موجودا ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون ، وأن ينهى عما يريد كونه ، وأنه قد أراد ما لم يكن وكان ما لم يرد ، وانه قادر على المنع مما لا يريد ، وأن يلجأ الى ما أراد ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ، وعند واصل بن عطاء البارى حكيم عادل ولا يجوز أن يضاف اليه شر وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية ، الملل جـ ١ ، ص ٧٠ ، وتقول المعتزلة الا عليا الاسوارى ان الانسان مأمور بالايمان قادر عليه ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ ، وقال على الاسوارى اذا قرن الايمان الى العلم بانه لا يكون استحال الانسان أن يكون مأمورا به أو قادرا عليه . واذا أفرد كل قول من صاحبه فقلت : هل أمر الله الكافر بالايمان وأقدره عليه ونهى المؤمن عن الكفر قلت نعم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ .

(١٣٣) تتهم الاشاعرة المعتزلة بأنهم أخذوا القول بخلق الانسان لافعاله من المنانية فى قولها بأن الحكيم لا يريد كون الظلم ولا يخلقه . فقد قالت المنانية بمثل ما قالت به الدهرية سواء بسواء الا أنها قالت ومن خلق خلقا =

ثالثا : أفعال الشعور الخارجية .

بعد أن تتحقق أفعال الشعور الداخلية وخلق الانسان لها اثباتا لحرية

=

ثم خلق من يضل ذلك الخلق فهو ظالم عابث . ومن خلق خلقا ثم سلط بعضهم على بعض واغرى بين طائع خلقه فهو ظالم عابث . قالوا فبعلمنا ان خالق الشر وفاعله هو غير خالق الخير . وهذا نص قول المعتزلة الا أنها زادت قبحا بأن الله لم يخلق من أفعال العباد لا خيرا ولا شرا وأن خالق الافعال الحسنة والقبيحة هو غير الله لكن كل احد يخلق فعل نفسه . ثم زادت تناقضا فقالت ان خالق عنصر الشر هو ابليس ومردة الشياطين . وفعله كله شر وخالق طباعهم على تضادها هو الله . لذلك يقال عنهم انهم اهل النار أو ابليس والشيطان . ويقال ايضا انها مستمدة من البراهمة . فقد قالت البراهمة أن من العبث وخلاف الحكمة ومن الجور البين أن يعرض الله عباده لما يعلم أنهم يعذبون عنده ويستحقون العذاب أن وقعوا فيه يريدون بذلك ابطال الرسالة والنبوات ، الفصل جـ ٣ ، ص ٧٣ ، ولكن التهمة الغالبة أن المعتزلة هم المجوس طبقا للحديث الموضوع بهذا المعنى . ويقول ابن حزم . لذا سماهم الرسول مجوس هذه الامة لانهم دانوا بديانة المجوس وضاهوا أقاويلهم وقالوا أن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس ذلك وانه يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت المجوس . وقالوا انهم يملكون الضرر والنفع لانفسهم دون ردا لقول الله « قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله » وأعراضا عن القرآن وعما اجمع عليه أهل الاسلام ، الفصل جـ ٣ ، ص ١١١ — ٢١٤ ، وهم فى ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس له خلق الشرور من الاعمال واضافوا اليه اختراع الخيرات كلها ، الاصول ص ٨١ ، وهم أشر من هؤلاء جميعا فقد قال البعض (من أهل التحقيق) ! والله ما قالت القدرية كما قال الله ولا كما قال النبيون ولا كما قال أهل الجنة ولا كما قال أهل النار ولا كما قال آخرهم ابليس ! الانصاف ص ٤٠ — ٤٣ ، والحقيقة أن خلق الانسان لافعاله انما يأتى من ضرورة العقل واصل الوحى بباعث التنزيه وبواقع التكليف . ليس ذلك عن المانية أو المجوسية بل ان المجوس فى اثباتها فاعلية للانسان اقرب الى الاسلام لذلك اعتبر المجوس جزءا من الامة . ان القول بأن الانسان صاحب افعاله ليس اثرا خارجيا بل هو من ضرورة العقل وحق الشرع وتأكيدا لمسؤولية الانسان وتبرئة لله . وهو ليس قولا بفاعلين واحد للشر وواحد للخير بل بفاعل واحد هو الانسان فى كلتا الحالتين . ان القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لان مذهب المجبرة فاسد مذموم مثل مذهب المجوس يثبت الامور المذمومة قدر الله ، المحيط ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، ويمكن أن توجه تهمة الاستيراد الى الجبر والكسب سواء بسواء من المجوس أو من غيرهم . فقد علق الاشاعرة الاحكام بشىء لا يعقل سموه كسبا مثل المجوس ، المحيط ص ٤٠٩ ، شرح الاصول ص ٧٧٢ — ٧٧٩ .

الافعال تقوى الشخصية وتتوحد وتصبح قادرة على الانطاق من الداخل الى الخارج ، وتتحول أفعال الشعور من أفعال عكسية منطوية باطنية الى افعال مباشرة ممتدة خارجية . وتصبح أفعال « القلب » أفعال « الجوارح ». ويتحول الشعور الخالص الى بدن وجسم، وتتحول الحركة الداخلية الى حركة خارجية . يصبح الشعور الخالص شعورا بالعالم وبالتالى تتحقق افعال الشعور ليس داخل الشعور فقط بل أيضا خارج الشعور فى العالم . وبلغة القدماء يتم الانتقال من العقيدة الى الشريعة ، ومن الايمان الى العمل ، ومن الارادة الى القدرة . وتظهر النظريات الثلاث نفسها التى ظهرت من قبل فى وصف افعال الشعور الداخلية ، ونظريات الجبر والكسب وخلق الانسان لافعاله . يسمى الجبر عقيدة لانه أقرب الى العقائد منه الى النظريات الفلسفية ، حكم مسبق أو انفعال وضيق ليس له سند عقلى واضح أو تشهد له تجربة الوجدان بل مجرد خطابة مكبوتة الى الداخل . والكسب نظرية لانها أقرب الى النظريات الفلسفية المبنية نظريا عن طريق الجدل . أما خلق الانسان لافعاله فهى ليست عقيدة ولا نظرية بل تجربة واقعية يشهد بها الوجدان ، ووضوح نظرى يشهد به العقل ، وشرط تكليفى للافعال ، وبالتالى فهى أقرب الى البرهان .

١ — عقيدة الجبر .

هل أفعال الشعور الخارجية جبرية ؟ هنا تظهر عقيدة الجبر للاجابة بالايجاب . وعقيدة الجبر لا توجد عند فرقة كلامية بعينها تسمى المجبرة بقدر ما هى منتشرة وعامة لدى عديد من الفرق يجمعها القول بالجبر بالرغم من اختلاف الدوافع والبواعث والاسباب وبالرغم من اختلاف الحجج والاسس النظرية وبالرغم من تباين النتائج والآثار على السلوك الفردى والاجتماعى(١٣٤) .

---

(١٣٤) تجمع فرق المجبرة على أنه لا فعل للعبد أصلا وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار ، شرح التفتازانى ص ١٠٠ .

أ — **دوافع الجبر** . تختلف دوافع القول بالجبر بين نفى الصفات أو اثباتها دفاعا عن التنزيه أو التشبيه أن بين التاليه دفاعا عن التجسيم . فالايغال فى التوحيد بصرف النظر عن كيفية تصوره يبعد عن العدل ، وكان الايغال فى التفكير فى الله يبعد عن التفكير فى الانسان ، وكلما زاد الانسان اغترابا فى التوحيد وابتعادا عن العالم فانه يزداد ابتعادا عن العدل وخروجا عن العالم . كما تختلف دوافع الجبر بين التصلب والتشدد والتعصب بناء على موقف أصلى مبدئى تمسكا بالحق الشرعى وبالمقاومة الفعلية العلنية الخارجية وبين الاستسلام والارجاء واللامبالاة والفتور طاعة للسلطان وقبولا للنظام القائم . فبالرغم من اختلاف المواقف العملية للفرق ومواقعها من السلطة الا أنها قد تشترك أيضا فى عقيدة الجبر اما للمقاومة والشهادة أو للخنوع والاستسلام والرضا بالقضاء والقدر(١٣٥) .

وقد ظهر من قبل أن اثبات الصفات يؤدى عادة الى الغاء الحرية الانسانية وأن انكار الصفات يؤدى الى اثبات الحرية الانسانية . وكان غريبا أن يخرق هذا النسق ، بأن اول من قال بالجبر هو من قال فى الوقت نفسه بنفى الصفات وبنفى الحرية فى آن واحد ، ومن ثم ينكسر القانون الاول . والحقيقة أنه يمكن فهم هذه الحالة الفريدة مرة ثانية بناء على قانون ثان وهو اثبات الذات ونفى الصفات . اذا طبق فى التوحيد على الله تثبت الذات المؤلهة دون صفاتها . واذا طبق فى العدل على الانسان ثبتت الذات دون صفاتها لما كانت الحرية صفة . واذا صح هذا القانون نظرا فان حالة الانسان لا تكون مماثلة لحالة المؤله . اذا كانت صفات الذات المؤلهة صفاتا له فان الحرية الانسانية ليست صفة خارجية للانسان يمكن اثباتها بل تكون هى الانسان ذاته . ومن ثم لا يؤدى هذا القانون الثانى ، اثبات الذات ونفى الصفات الى نفى الحرية الانسانية بالضرورة

---

(١٣٥)أنظر محاولة الافغانى لاعادة تفسير القضاء والقدر على انه استسلام للشهادة والموت فى سبيل المقاومة وجهاد العدو .

لان الحرية ليست صفة للانسان بل هى ذاته وجوهره ووجوده(١٣٦) .

ويعنى الجبر الناشىء عن نفى الصفات ، مادامت الحرية صفة للمؤله ، أن المؤله هو خالق كل شيء بما فيه أفعال الانسان ، مادامت مخلوقة(١٣٧) . بل أن تعبير « خلق أفعال العباد » تعبير جبرى محض اذا كان القصد خلق الله لافعال العباد وليس خلق العباد لافعالهم بأنفسهم . ومن ثم لا تنسب أفعال الانسان اليه الا عن طريق المجاز(١٣٨) . ويعنى الجبر أيضا

---

(١٣٦) الله خالق أفعال العباد . هذا تفريع على ما تقدم من انفراده تعالى بالايجاد ، وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الافعال ، التحفة ج ٢ ، ص ٢ ، المسألة ، خلق الافعال فرعا على ما مر من وجوب وحدانيته وعموم علمه للمعلومات وقدرته وارادته لسائر المكنات ، الاتحاف ص ٩٨ ، من حيث تبعية التأثير للعلم لو كان العبد خالقا لافعال نفسه لعلمه بتفاصيلها وان الذى عمم علمه الاشياء تفصيلا هو المولى ، الامير ص ٩٨ ، وحاصل المقام أن ارادة الله وقدرته صفتان له يجب اتصافه بهما ، ويستحيل انتفاؤهما عنه . ويتعلقان بكل ممكن بخلاف ارادة العبد وقدرته فانهما معاونتان لارادة الله وقدرته فهما ممكنتان يجوز عليهما الوجود والعدم ويتعلقان ببعض الممكنات دون بعض . أما من جانب العبد فهناك علاقة السبب بالمسبب وبالتالى فارادة العبد مؤثرة ، التمهيد ص ٤٣ — ٤٤ .

(١٣٧) هذا هو موقف جهم بن صفوان أول من قال بالجبر . يقول مثلا : العبد ليس له عمل ، وأخبر الله عن نفسه أنه خالق أفعال العباد ، الاصول ص ١٣٥ ، كما أنه أثبت كونه (الله) قادرا فاعلا خالقا لانه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق ، الملل ج ١ ، ص ١٢٨ ، وقد أصبح هذا تعريف الجبر أى نفى الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب ، الملل ج ١ ، ص ١٢٦ .

(١٣٨) يقوم الجبر اذن على شيئين : أ — لما كان الله فعالا ، وكان لا يشبه شيئا من خلقه وجب ألا يكون أحد فعالا غيره ؛ ب — نفى اضافة الفعل الى الانسان ، لا نقول مات زيد بل أماته الله ، الفصل ج ٣ ، ص ١٩ ، يقول جهم : لا فعل لاحد فى الحقيقة الا الله وحده ، هو الفاعل ، وان الناس تنسب اليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله . خلق الله للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له ارادة للفعل واختيارا له منفردا بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا ، ولونا كان به متلونا ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٢ ، وعند جهم أيضا يخلق الله الافعال فى الانسان على حسب

=

ان الانسان ليس له قدرة أو استطاعة أو كسب بل يكـون مضطرا الى افعاله ، وهذه هى الجبرية الخالصة(١٣٩) .

وقد يثبت الجبر باثبات الصفات ونتيجة له خاصة صفتى العلم والقدرة ، العلم الشامل والارادة المطلقة . لا يحدث شىء فى العالم الا مقدرا من قبل فى علم المؤله وسبق ارادته . اثبات الصفات للذات المشخصة يثبتها افعالا فى العالم . وان من حق الذات المشخص المؤله ان تكون لـه الاولوية على ما عداه من ذوات وأفعال . والحقيقة أن اثبات الجبر نتيجة

= ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب اليه الافعال مجازا كما ينسب الى الجمادات كما يقال : اثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيبت السماء وأمطرت ، وازدهرت الارض وانبتت . والثواب والعقاب جبر كما أن الافعال جبر . واذا ثبت الجبر فالتكليف كان جبرا ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٢٨ — ١٢٩ ، وعند جهم لا فعل ولا عمل لاحد غير الله وانما تنسب الاعمال للمخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين مستطيعين لما وصفنا به ، الفرق ص ٢١١ ، ذهبت الجبرية الى نفى القدرة والى أن ما يسمى كسبا للعبد أو فعلا له فهو على سبيل التوسع والتجوز فى الاخلاق والحركات الاختيارية والارادية بمثابة الرعدة والرعشة ، الارشاد ص ٢١٥ .

(١٣٩) يقول جهم : الافعال مخلوقة لله فينا ، لا تعلق لنا بها أصلا لا اكتسابا ولا احداثا دائما نحن كالظروف لها ، شرح الاصول ص ٣٢٤ ، ص ٣٦٣ ، الانسان مجبر على أفعاله ولا استطاعة له أصلا ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٨ ، العباد فى الدنيا مضطرون الى ما يكون منهم ، العباد غير مكتسبين ولا قادرين على اكسابهم ، الفرق ص ٣٣٨ ، العباد مضطرون الى الافعال المنسوبة اليهم ، وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة ، وان حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض فى اضطرارها ، الاصول ص ١٣٤ ، قال بالاجبار والاضطرار الى الاعمال ، وانكر الاستطاعات ، الفرق ص ٢١١ ، من زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، ليس بفاعل ولا مكتسب فهو جبرى ، الفرق ص ٣٣٩ ، ولديه أن العبد ليس قادرا البتة ، اعتقادات ص ٦٨ ، وهذه هى الجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٦ ، فالانسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور فى افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٨ — ١٢٩ .

لاثبات الصفات انما ينتج عن موقف مغترب من العالم وتقوى مزيفة تنم عن عجز وخنوع واستسلام ورضى ، والقناعة بالوهم باسم التقوى والايمان والمزايدة العاجزة فيه . فيتم ايثار أفعال التأليه على أفعال الانســان . ومن أجل التخفى وراء عواطف التأليه ومن تحت قناع الايمان تتم التضحية بأفعال الانسان فلا يكون للانسان قدرة أو أستطاعة أو تأثير(١٤٠) . وقد تم التركيز على ذلك فى العقائد المتأخرة خاصة نفى تأثير الانســان ونفى قوانين الطبيعة المستقلة اثباتا للصــفات خاصة القدرة والارادة تأكيدا لاوضاع العصر وقوى القهر وســلبا لقوى الانســان وهدما لقــوانين الطبيعة(١٤١) . والسؤال للمتكلم المتقدم والمتأخر عمن يدافع ؟ عن الله أم

---

(١٤٠) هذا هو موقف جمهور الاشاعرة اذ يقول الاشعرى : نحن نثبت أن الله قدر أعمالنا وخلقها مقدرة لنا ولا نثبت ذلك لانفسنا ، اللمع ص ٩١ ، أجمع المسلمون على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأخبرنا انا لا نشاء شيئا الا وقد شاء الله أن نشاءه ... لا يستطيع أحد أن يفعل شيئا قبل أن يفعله أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله أو أن يفعل شيئا علم الله أنه لا يفعله ، مقالات ج ١ ص ٣٢٠ ، الله مريد لكل شىء ويجوز أن يراد ، اللمع ص ٥٧ — ٥٨ ، وقد أصبح هذا هو ايمان أهل السنة جميعا الا يحدث شىء فى العالم الا بارادته ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، الفرق ص ٣٣٦ ، لا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله ، المحصل ص ١٤٠ ، مقدر لجميع الافعال ، لا يكون حادث الا بارادته ، ولا يخرج مخلوق عن مشيئته ، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، الانصاف ص ٢٨ ، خالق أفعال العباد هو الله ، السائل ص ٣٧٤ ، أفعال العباد كلها واقعة بقدر الله مخلوقة له ، المطالع ص ١٨٩ ، أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وقدرها ، المواقف ص ٣١١ ، فى أن الله مريد لجميع الكائنات ، المعالم ص ٧٢ — ٩٠ ، قال الشيخ أن أفعال العبــاد كلها واقعة بقدرة الله ، أنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر وانه لا موجب للكل ومبدعه ولانه علم ممن يموت على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا تتعلق الارادة به ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، فى أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها ، فى أنه تعالى مريد لجميع الكائنات ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، ارادة الله وتعلقها بكل كائن حى ، التحقيق ص ١٢٥ — ١٢٦ .

(١٤١)

والفعــل فى التــأثير ليــس الا   للواحــد القهــار جــل وعــلا

=

عن الانسان ؟ من الذى تهدد حريته وافعاله الله أم الانسان ؟ وقد بلغت المزايدة أن جعل الله مريدا لكل شيء كما أنه مريدا لذاته ومراد من غيره . وهل الله موضوع ؟ هل الله موضوع لارادة الانسان ومتعلق بها ؟ وهكذا يسلب من الانسان اخص خصائصه وهو خلق الافعال ومسؤوليته عنها بدون ثمن الا اثبات عواطف التأليه والتأكيد على الاجلال والتعظيم تعبيرا عن انتصار جماعة السلطة وتحدثها بلغة المنتصر ، لغة السيطرة والقوة والعظمة والجلال . وما الحكمة فى جعل الانسان غير خالق لافعاله الا الرغبة فى السيطرة عليه واملاء ارادة خارجية عنه(١٤٢) ؟ وكثيرا مما يقال تحصيل

=

ومن يقل بالقوة المودعة	فذلك يدعى فلا تلتفت
ومن يقل بالطبع أو بالعلة	فذاك كفر عند أهل الملة

الخريدة ص ٢٣ — ٢٧

حياته وقدرة ارادة	وكل شيء كائن ارادة
وان لم يكن لعبده قد أمرا	فالقصد غير الامر فاطرح المرا
كلامه والسمع والابصار	فهو الاله الفاعل المختار
وقدرة وارادة تعلقا	بالمكنات كلها أخى التقى

الخريدة ص ٣٠ — ٣١ ، ص ٣٦

وجائز فى حقه ما أمكنا	ايجادا اعداما لرزقه الفنا
فخالق لعبده وما عمل	موفق لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن اراد بعده	ومنجز لمن اراد وعده

الجوهرة ص ١١ — ١٢

(١٤٢) يقول الباقلانى ان الله اخبر انه خالق الاعمال على العموم كما أخبر أنه خالق لصورنا وذواتنا على العموم ، الانصاف ص ١٤٥ ، ومعلوم أن أفعالنا مخلوقة اجماعا وان اختلفنا فى خالقها . وهو قد ادخل فى خلقه كل شيء مخلوق . فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره الا كلامه ، والمخاطب لا يدخله تحت الخطاب ، الانصاف ص ١٤٥ ، لا يكون من العباد شيء الا وهو خلق الله ومراد له ، لا يجوز أن يخلق احد غيره ، ولا يكون فى ملكه الا ما أراده ، الانصاف ص ١٤٣ . ويقول الجوينى : اتفق سلف الامة قبل ظهور البدع والاهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب

=

حاصل . فمن منا لا يقول بذلك اعترافا بالحق النظرى ؟ ولكن يستعمل احيانا للارهاب ومنعا للاعتراض وطلبا للتسليم وتفريغا للثورة وقضا على التمرد .

وكما ينشأ الجبر بنفى الصفات فى التوحيد ثم نقل القانون الى الانسان بالمماثلة ونفى الحرية باعتبارها صفة للانسان او باثبات الصفات خاصة العلم والقدرة والارادة على نحو مطلق بحيث لا يحدث فى العالم شىء بما فى ذلك افعال الانسان خارجها دون علم او بتدبير وتدخل منها ينشأ الجبر ايضا من التأليه ، تأليه الانسان أو تأليه الامام . فاذا ما تحول الامام الى اله وجبت له الطاعة المطلقة لانه يعلم كل شىء ويقدر كل شىء،ويطلع علىخصائص العباد ويقرر اعمال الناس . وفى اساطير الخلق فى التأليه يقرر الامام المؤله أفعال العباد من قبل ويقوم المؤله بالوظائف الالهية فى خلق كل شىء وتقديره مسبقا(١٤٣) . وكما ينشأ الجبر من التأليه فى التوحيد ينشأ أيضا عن التشبيه . فاعتبار المؤله جسما اى طبيعة يجعله هو المسيطر على أفعال العباد باعتبارها أحد مظاهر الطبيعة(١٤٤) . ويظهر الجبر ايضا

= العالمين ولا خالق سواه ، ولا مخترع الا هو . فهذا هو مذهب اهل الحق . فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . ويخرج من مضمون هذا الاصل أن كل مقدور لقادر ، فالله قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه ، الارشاد ص ١٨٧ .

(١٤٣) فى اسطورة الخلق عند المغيرة بن سعيد لما اراد الله خلق العالم تكلم باسمه الاعظم فطار فوقع على راسه تاج ثم اطلع على اعمال العباد وقد كتبها على كفه فغضب من المعاصى فعرق فاجتمع من عرقه بحران احدهما مالح والآخر عذب ، المالح مظلم والعذب نير ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٢ ، الفرق ص ٢٣٩ — ٢٤٠ ، الملل جـ ٢ ، ص ١٢٠ — ١٢١ ، وعند بيان بن سمعان يعلم على الغيب ويعلم ما فى الغد ، وما تشتمل عليه الارحام من الاولاد ، وما يغيب عن الناس فى بيوتهم . والائمة يعلمون ذلك كما علم على ، الرد ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(١٤٤) هذا هو موقف الاسماعيلية واهل احدى فرق الامامية ، وكلها تقول بالجبر والتشبيه ، الرد ص ٣٢ ، وعند هشام بن الحكم اعمال العباد =

حتى عند الامامية المعتدلة فما دام الامام قد أعطى اكثر مما يعطى أى انسان فانه تكون له السيطرة على أفعال الآخرين(١٤٥) . وكما يكون الاضطهاد سببا فى التأليه فانه يكون سببا للجبر . ولكن قد يظهر الجبر فى صورة تحرر ضرورى . فالمجتمع المضطهد يبغى التحرر ورفع الظلم فيؤمن بالنصر الضرورى وبالتحرر الواجب وبالخلاص كحتمية تاريخية . فهو جبر تاريخى مماثل لتحرر جبرى . ولكن هذا التحرر سرعان ما يتحول الى جبر لانه يتم عن طريق الولاء المطلق والطاعة غير المشروطة للامام المؤله . فالشيعة على اختلاف أصنافها غالية أو متوسطة أو معتدلة من أنصار التأليه أو التجسيم أو التشبيه تثبت القدرة وتنفى أن يكون فعل الايمان فعل حر بارادة الانسان . فأفعال الجوارح وأفعال القلوب كلاهما من تقدير المؤله المعبود(١٤٦) . وتصبح أفعال الشعور الداخلية أفعالا مجبرة اذ تحولت الى عمليات كونية وليست أفعالا فردية وكأن حتمية قوانين الافلاك ومساراتها شاملة لافعال البشر واختيارات الافراد .

وقد ينشأ القول بالجبر فى صورة القول بالقدر واثبات علم الله الشامل وارادته المطلقة على أفعال العباد ، أفعال الجوارح وأفعال القلوب ، من التعصب للايمان ورفض كل حاجة عقلية فيه . وينتج عن ذلك أن القرار المتخذ أو الفعل المتحقق لا يكون فقط قرارا أو فعلا ناتجا عن أعمال الفكر

= مخلوقة لله ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٠ ، الفرق ص ٦٧ ، وعند هشام بن سالم الجواليقى وشيطان الطاق الحركات هى أفعال الخلق لان الله أمرهم بالفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٣٦ ، وعند شيطان الطاق لا يكون الفعل الا أن يشاء الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٢ .

(١٤٥) يقول فريق من الزيدية أن أعمال العباد مخلوقة خلقها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن فهى محدثة له ومخترعة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٩ .

(١٤٦) تقول الشيعة فى القدر أن الكافر كفر لعلة وبسبب من قبل الله الجأه الى الكفر بل الجأه الى كفره واضطراره اليه وأدخلاه فيه وأن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية ، الانتصار ص ٦ .

أو شحذ الارادة بل هو قرار أو فعل صادر عن علم أعظم وارادة أشمل . وهنا يلتقى الضدان الجبر عن طريق الاستسلام المؤقت لحين ظهور الامام والجبر عن طريق الثورة والتمرد الفورى ومحاجة الامام رايا برأى . يلتقى السر والعلن ، الخفاء والظهور(١٤٧) . والحقيقة أن الجبر هذه المـرة مجرد لغة واصطلاح ووسيلة تعبير وطريقة فى الحديث ولا يفيد تصورا أو عقيدة كما هو الحال فى الدوافع السابقة . كما أنه تعبير عن تقوى حقيقية وطهارة دينية واخلاص وليس عن تقوى زائفة أو مزايدة فى الايمـان . وظيفته استدعاء الارادة الالهية على الاعداء وبأن الله قاهر الظلم ومنصف العدل وثقة بالنصر . وهو أقرب الى اجماع الامة كما يتضح ذلك فى الدين الشعبى اذ أن الجبر بهذا المعنى هو العقيدة السائدة عند الجمهور والتصور الشائع والغالب على ايمان العوام دون جهاد مواز أو عمل مقارن . ومن ثم يضر أكثر مما ينفع ، ويؤدى فى النهاية الى التواكل والسلبية واللامبالاة . وقد يكون مقرونا بالعمل عند بعض الخواص بناء على الحتمية التاريخية .

لذلك قد ينشأ الجبر من الطرف المقابل للتعصب فى الاعتقاد أى من اللامبالاة عن اصدار أى حكم على الايمان أو على العمل . ولماذا الحكم وقد

---

(١٤٧) هذا هو موقف بعض الخوارج اذ يقول الكثير منهم أن أعمال العباد مخلوقة والله لم يزل مريدا لما علم أن يكون ولما علم أنه لا يكون ، وهو مريدا لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم لا بأنه على حب ذلك بل ليس باب عنه ولا بمكره عليه ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ ، وعند الاباضية الله خالق أفعال العباد ، الفرق ص ١٠٥ ، وعند المجهولية أفعال العباد مخلوقة لله واثبتت القدر ، الملل ج ٢ ، ص ٥٢ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، وعند الشعيبية ان أحدا لا يستطيع أن يعمل الا ما شاء الله وأن أعمال العباد مخلوقة ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، وعند الخازمية الله خالق أعمال العباد ولا يكون فى سلطانه الا ما يشاء ، الملل ج ٢ ، ص ٤٧ — ٤٨ ، لا خالق الا الله ، ولا يكون الا ما شا الله ، الفرق ص ١٩٤ ، ويدل على صحة ذلك اجماع المسلمين وانهم يقولون لا خالق الا الله وانه لا رازق الا الله ولا محيى ولا مميت الا الله ، وبالتالى فلا يكون الخلق من غيره وأثبتوه خالقا . كما اثبتت الخلفية القدر ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، وأضافوا القدر خيره وشره الى الله ، الملل ج ٢ ، ص ٤٥ ، وقالت الشيبانية بالجبر ، ووافقوا جهما فيه وفى نفى القدرة الحادثة ، الملل ج ٢ ، ص ٥٠ .

تم كل شيء ، ولا يمكن تغيير ما وقع ، وليس أمام الانسان الا ارجاء الحكم الى حين ؟ وما دامت المراجعة قد غابت والمساءلة قد انعدمت ففيم المسؤولية ولماذا الحرية ؟ وفيم خلق الانسان لافعاله مادام كل شيء مؤجلا الى يوم الحساب ؟(١٤٨) وهو الوجه الآخر للجبر فى الدين الشعبى عند العوام فى حالات السكينة والهدوء باستثناء فورات الغضب وحركات التمرد والعصيان والانتفاضات الشعبية . الجبر هنا عقيدة السلطة تعززها للسيطرة على الجماهير ، وعقيدة الجماهير تعبر بها عن عجزها ، وتؤجل بها صراعا مع السلطة ، وتزيح بها المسؤولية عن كاهلها ، وتلقيها على غيرها دون انتظار للخلاص .

ب — عقائد الجبر : ويتضمن الجبر عدة عقائد فى مقدمتها القضاء والقدر ثم خلق الله للخير والشر ثم الاشقاء والاسعاد ، ثم التوفيق والخذلان . واذا كانت عقيدة القضاء والقدر ضمن خلق الافعال فان باقى العقائد على حافتى خلق الافعال والحسن والقبح العقليين . وقد ارتبطت العقيدة الام وهو الجبر برأس عقائده وهو الايمان بالقضاء والقدر حتى أصبحت العقيدتان ، الاصلية والفرعية متلازمتين . فالقول بالجبر هو اثبات للقضاء والقدر واثبات القضاء والقدر هو قول بالجبر(١٤٩) . وأصبح كل

---

(١٤٨) هذا هو موقف بعض المرجئة اذ قال صنف منهم بالجبر فى الاعمال ، الفرق ص ٢٠٢ ، ومالوا الى قول جهم فى الاعمال والاكساب فهم من جملة الجهمية والمرجئة ، الفرق ص ٢٥ ، ومنهم الحسين بن النجار ويثبتون القدر ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥١ ، وعندهم أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ولا يكون فى ملك الله الا ما يريده ، والله لم يزل مريدا أن يكون فى وقته ما علم أنه يكون فى وقته ، مريدا أن يكون ما علم أنه لا يكون، مقالات جـ ١ ، ص ٣١٥ ، والنجارية كلهم يوافقون الجبرية فى خلق الاعمال والاستطاعة ، اعتقادات ص ٦٨ .

(١٤٩) الباب السادس فى الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه مسائل . المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل . وعلى هذا يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة ومع ذلك تكون الافعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره ، المعالم ص ٧٢ — ٩٠ ، خاتمة فى القضاء والقدر ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

ناف للقدر قدرى مع أن المثبت له هو أولى بالتسمية(١٥٠) .

١ — القضاء والقدر . وتعنى عقيدة القضاء والقدر أن كل ما يحدث فى العالم مكتوب من قبل ومسطر على صفحة الكــون . يحدث بالضرورة بصرف النظر عن ارادة الانسان . والفعل الانسانى ما هو الا منفذ لــه بالضرورة . ولا تقلل التفرقة بين الوصف والحكم شيئا من الجبر ، فالوصف علم ، والعلم الالهى كامل ، ومن كمال العلم وقوعه كمعلوم والا كان علما انسانيا خالصا تكون فيه الفجوة بين العلم والواقع حادثة . لا بهم أدن

---

(١٥٠) من هم القدرية ؟ هل هم الذين يثبتون القدر لله مثل الاشاعرة أم الذين ينكرونه مثل المعتزلة ؟ هل هم الذين ينفون القدر عن الانسان مثل الاشاعرة أم الذين يثبتونه مثل المعتزلة ؟ فى الحقيقة أن التسـمية أولى بالاشاعرة منها بالمعتزلة اى بالمثبتين للقدر لا بالنافين له وهو راى المعتزلة فى التسمية ومن هو أحق بها ولكن الاشاعرة يلصقونها بالمعتزلة كاتهام لان النفى والرفض بطبيعته اتهام . يقول الاشعرى « زعمت القدرية انا (الاشاعرة) نستحق اسم القدر لانا نقول ان الله قدر الشر والكفر فمن يثبت القدر كان قدريا دون من لم يثبته . فيقال لهم القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه وأنه يقدر أفعال دون خالقه وكذلك هو فى اللغة ... فلما كنتم تزعمون أنكم تقدرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية ولم نكن نحن قدرية لانا لا نضيف الاعمال الى أنفسنا دون ربنا ولم نقل انا نقدرها دونه وقلنا انها تقدر لنا . ويقال لهم اذ كان من أثبت التقدير لله قدريا فيلزمكم اذا زعمتم أن الله قدر السموات والارض وقدر الطاعات أن تكونوا قدرية » . الابانة ص ٥٤ . ويقول ايضا « نحن نثبت أن الله قدر اعمالنا وخلقها مقدرة لنا ولا نثبت ذلك لانفسنا . فمن أثبت القدر لله وزعم أن افعال العبد مقدرة لربه لا يكون قدريا » ، اللمع ص ٩٤ ، « وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم فأثبتوا لانفسهم الغنى عن الله . ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه » ، الابانة ص ٧ ، وقد أبرز علم الكلام المتأخر القضية نفسها . فالقدرية تنفى القدرة وتزعم أن الله لم يقدر الامور ازلا وتقول الامر أنف اى يستأنفه الله علما حال وقوعه ولقبوا بالقدرية لخوضهم فى القدر حيث بالغوا فى نفيه . ولا يقال مثبت القدر أحق أن ينسب اليه لانه كما يصح نسبه الى مثبته يصح الى نافيه اذا بالغ فى نفيه وهؤلاء انقرضوا قبل الامام الشافعى . واما القدرية التى تنسب أفعال العبيد الى قدرهم مع علم الله بها قدريتان : أ — تنكر سبق علم الاشـياء قبــل وقوعها وتبالغ فى نفى القدر . ب — تنسب أفعال العباد الى قدرهم ، التحفة ص ١٥ ، الامير ص ١٠٤ .

اذا كان المكتوب وصفا أو حكما فالحكم وصف والوصف حكم ، والعلوم الوصفية علوم حكمية . و « اللوح المحفوظ » صورة فنية للتدوين والتسجيل، والعلم المحفوظ دون جهل أو نسيان والا كان أمرا سمعيا خالصا يدخل فى السمعيات ويخرج عن العقليات طبقا لبناء العلم . وخلق الافعال والحسن والقبح العقليان أى موضوعا العدل مع التوحيد من العقليات(١٥١) .

والقضاء والقدر متلازمان ، الاول هو الاساس والثانى هو البناء . الاول هو الخطة والثانى تحقيقها . الاول هو الممكنات (اللوح) والثانى التحقيقات فى الاعيان . الاول هو الاجمال والثانى هو التفصيل . وهو ما يقابل عند الانسان علاقة النظر بالعمل أو العام بالخاص أو الكل بالجزء أو الممكن بالواقع أى انها علاقة انسانية صرفة تكشف عن بنية الفعل

---

(١٥١) عند أبى حنيفة الله هو الذى قدر الاشياء وقضاها ولا يكون فى الدنيا ولا فى الآخرة شيء الا بمشيئته وعلمه وقدره . وكتبه فى اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم ، الفقه ص ١٨٥ ، وعند الاشعرى كما أراد الله وعلم أراد من العباد ما علم ، وأمر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدرهالذى لا يتغير ويتبدل ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٤ ، ويقول الباقلانى : نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره الاطلاق بمعنى أنه لا يعترض على حكمه السابق وارادته الازلية ، ولا يتقدم بين يديه الاعتراض بل تسلم بما أراده فينا وفى غيرنا ولا نعترض بما يفعل فيقول : نحن نرضى بقضاء الله الذى هو خلقه كما أخبرنا به ومدحنا على فعله ووعد عليه الثواب فنرضى بذلك ونريده لنا ولجميع اخواننا المسلمين ، الانصاف ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وفى العقائد المتأخرة قيل شعرا :

وواجبنا ايماننا بالقدر — وبالقضاء كما جاء فى الخبر

وكل أمر بالقضاء والقدر — وكل مقدورنا فما لنا من مفر

الجوهرة جـ ٢ ، ص ١٥ — ١٧

فكن له مسلما كى تسلما — واتبع سبيل الناسكين علما

الخريدة ص ٧٦ — ٧٧

فوجب الرضا بالقضاء — والقدر الموعود بالجزاء

الوسيلة ص ٤٤

الانسانى(١٥٢) . واذا كانت عقيدة قال بها جميع الانبياء فقد كان ذلك طبيعيا فى مراحل الوحى السابقة قبل أن تكتمل تربية الجنس البشرى حتى يستقل عقل الانسان وارادته أمام نظام الطبيعة الثابت(١٥٣) .

وقد تخف حدة الالزام والجبر فى المعنى ويصبح القضاء والقدر مجرد اعلام واخبار وتبيين وبيان . فهو يشير الى النظر لا الى العمل والى العلم لا الى الارادة ، والى نظام الكون لا الى حرية الانسان . فالقضاء هنا معناه الحكم أو الامر أو الخبر وليس الاجبار والاقهار والتأثير . قد يكون معناه الترتيب والنظام أى ارتباط سلسلة الحوادث فيما بينها بالعلة والمعلول وهى الحتمية الطبيعية أساس العلم وليس جبر الافعال أساس المسؤولية الخلقية . هناك الخلق والتقدير على مستوى الكون والطبيعة ولكن هناك ايضا حرية تامة وخلق انسانى فى الطبيعة وتغير لاشكالها وصورها ومسارها خاصة فيما يتعلق بالنظم الاجتماعية . التبيين والاعلام مجرد كشف العلم . وهذا لا يعرف مسبقا . فالعلم بعدى الا من خطة انسانية يضعها الانسان لينفذها ويعد لها ثم ينفذها بالفعل فتكون قبلية بعدية : استنباطية استقرائية معا مثل الوحى بدليل النسخ وتطور النبوة . وقد يكون الالزام نفسه الزاما داخليا باطنيا صرفا أو الزاما عقليا مبدئيا أو الزاما اخلاقيا وليس بالضرورة الزاما خارجيا ، وهو ما يعرف الآن بلغتنا المعاصرة باسم « الجبر الذاتى »(١٥٤) .

---

(١٥٢) القضاء والقدر متلازمان أحدهما بمنزلة الاساس والآخر بمنزلة البناء . القضاء هو وجود الممكنات فى اللوح مجملة على سبيل الابداع والثانى وجودها فى منزلة الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد ، الدر ص ١٤٨ .

(١٥٣) اشتهر من اكثر اهل الملل أن الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول أفعال العباد . وأمره ظاهر عند أهل الحق لما نبين أنه الخالق لها نفسها وللقدرة والداعية الموجبتين لها ، الدر ص ١٤٩ .

(١٥٤) فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير . وقد يكون بمعنى

=

وكما أن القول بالجبر كان نتيجة طبيعية لاثبات الصفات فان عقيدة القضاء والقــدر نتيجة طبيعية لاثبات الارادة والقدرة كصفتين لله . فالله مريد لجميع الكائنات وقادر على كل شيء . ويصل الامر الى اعتبار القضاء والقدر صفاته فى الازل(١٥٥) . ويقوى اذا كانا من صفات الذات وتخف الحدة اذا كانا من صفات الفعل . فصفات الذات أقوى لانها ترتبط بالازل وصفات الفعل أقل لانها أقرب الى الحدوث . وقد تنشأ حلول متوسطة فيكون القضاء قديما والقدر حادثا وهو أقرب الى العقل ، وصلة القضاء

= الالزام فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقى . وقد يراد بها التبيين والاعلام . وقد أجاب الاشعرى على سؤال : هل قضى الله المعاصى وقدرها بنعم ، خلقها بأن كتبها واخبر عن كونها ، كما أجاب على سؤال أفقضاء الله حق بأنه قضاء الله الذى خلق ما هو موجود كالكفر والمعاصى لان الخلق منه حق ومنه باطل . وأما القضاء الذى أمر والقضاء الذى هو اعلام واخبار وكتاب فحق لانه غير المقضى . اللمع ص ٨١ ، ويقول ابن حزم أن بعض الناس ذهبوا لكثرة استعمال المسلمين هاتين اللفظتين (القضاء والقدر) الى أن ظنوا فيهما معنى الاكراه والاجبار وليس كما ظنوا وانما معنى القضاء فى لغة العرب التى خاطبنا بها الله ورسوله بها نتخاطب ونتفاهم مرادنا أنه الحكم فقط أو الامر او الخبر ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣٩ ، ومعنى القضاء فى اللغة العربية الترتيب والحد الذى ينتهى اليه الشيء ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣٩ ، ومعنى القضاء والقدر حكم الله فى شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا الى وقت كذا ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤٠ ، ويتساءل الباقلانى ، على كم وجه ينقسم القضاء ؟ ويجيب خمسة أقسام . أ — قضاء يكون بمعنى الخلق . ب — التسليط . جـ — الاخبار والاعلام . د — الامر . هـ — الحكم والالزام ، الانصاف ص ١٦٥ — ١٦٦ .

(١٥٥) فى أن الله مريد لجميع الكائنات ، المعالم ص ٧٢ — ٩٠ ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، القضاء والقدر والمشيئة صفاته فى الازل بلا كيف ، الفقه ص ١٨٥ ، وعند الاشعرى ارادة الله واحدة قديمة أزليـــة متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث أنهـــا مخلوقة لا من حيث أنها مكتسبة لهم ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٤ ، قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدرته ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتهـــا وأحكامها (الجرجانى) الدر ص ١٤٩ — ١٤٩ ، ارادة الله وتعلقها بكل كائن حى ، التحقيق ص ١٢٥ — ١٢٦ .

بالقدر كصلة بين العام والخاص ، أو يكون القضاء حادثا والقدر قديما وهو ما يعارض طبيعة الصلة بين الكل والجزء ، وبين الممكن والواقع(١٥٦).

وفى العقائد المتأخرة ضاع موضوع خلق الافعال كلية فى التوحيد ثم أصبح معنى التوحيد المعبر عنه فى « لا اله الا الله » هو الايمان بالقضاء والقدر الذى أصبح هو الموضوع البديل لخلق الافعال وللتوحيد على السواء. ثم اقترب من التصوف وتوحد به وأصبح الموحد هو الصوفى الذى يؤمن بالقضاء والقدر . لم يصبح الايمان بالقضاء والقدر فقط احدى عقائد الجبر واحد الحلول للفعل الانسانى بل أصبح ايمانا اعمى مكتفيا بذاته وانتهى موضوع الافعال الاول . وبالتالى أصبحت شهادة « لا اله الا الله » وهى شعار الرفض والتحرر المعبر عن فعلى النفى والاثبات شعار الايمان بالقضاء والقدر طبقا لعقيدة الاستغناء والافتقار ، استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه . وبالتالى أصبحت عقيدة القضاء والقدر هى كل

---

(١٥٦) الحل الاول للاشاعرة والثانى للماتريدية . فقد اختلفت الاشاعرة والماتريدية فى القضاء والقدر . فالقدر عند الاشاعرة ايجاد الله الاشياء على قدر مخصوص فيرجع الى صفة فعل وعند الماتريدية تحديد الله أزلا كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر أى علمه أزلا صفات المخلوقات فيرجع الى صفة العلم وهى من صفات الذات . والقضاء عند الاشاعرة ارادة الله الاشياء فى الازل على ما هى عليه فيما لا يزال فهى من صفات الذات وعند الماتريدية ايجاد الله الاشياء مع زيادة الاحكام والاتقان فهو صفة فعل . فالقدر حادث والقضاء قديم عند الاشاعرة على عكس الماتريدية ، التحفة ص ١٦ — ١٧ ، الاتحاف ص ١٠ ، ولما كانت الماتريدية تراجعا عن الاشاعرة واقترابا من الاعتزال تحت تأثير الحنفية فى الفقه فان هذا الاقتراب لم يظهر الا فى رد القضاء الى صفة العلم وليس صفة الارادة كما هو الحال عند الاشاعرة . وظهر تشدد الماتريدية فى اعتبار القدر صفة أزل مما يدل على سيادة عقيدة القضاء والقدر فى الدين الشعبى خارج النسق الماتريدى العام . ويقول شارح أبى حنيفة يجب الرضا بالقضاء والقدر وهو تعيين كل مخلوق بمرتبته التى توجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحيط به من مكان وزمان وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب ، شرح الفقه ص ١٣ .

التوحيد والعدل(١٥٧) .

والعجيب أنه حتى بعض الحركات الاصلاحية تثبت القضاء والقدر وتكفر كل من لا يؤمن به . بل ان القضاء والقدر يحطان على الانسان بسلطة النصوص دون أى عرض عقلى أو تحليل لسلوك الانسان . ثم يتحد القضاء والقدر مع الصبر عند الصوفية ويتم الاصلاح عن طريق الصبر على أقدار الله . بل ان كل من لم يسع الى الاقدار سعت هى اليه . وكل من سعى الى الاقدار ، لم تسع هى اليه وكأن الانسان وجود من أجل قدره . فالحوادث تقع فى الكون بفعل الاقدار لا بفعل الانسان . واذا سعى الانسان باختياره الحر وادراكه العقلى وتمييزه بين الحسن والقبيح لم يتم أى فعل ولم يتحقق شىء(١٥٨) .

---

(١٥٧) عقيدة الاستغناء والافتقار موجودة من قبل عند الاشعرى اذ يقول « انا (الاشاعرة) نلجىء أمورنا الى الله ، ونثبت الحاجة والفقر فى كل وقت اليه » ، الابانة ص ٩ . وأما الايمان بالقدر فيدخل فيه قولنا « لا اله الا الله » أعنى فى جزء الافتقار لان القدر مجموع أمور ثلاثة القدرة والارادة والعلم ، الجامع ص ٢٧ ، وقد قيل شعرا :

وذى العقائد التى تقررت	فى لازم الشهادتين اندرجت
اذ لازم الكلية الشريعة	غناء قل وحاجة الخليقة
فيوجب استغناؤه لنفسية	سلبية واستثن وحدانية

الوسيلة ص ٣٤ — ٣٥

(١٥٨) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب اذ يقول : اعتمادا على ابن القيم يظن الجاهلون أن ما أصابه لم يكن بقدر الله وحكمته وأنكر أن يكون ما جرى بقضائه وقدره أو أنكر أن يكون قدره لحكمة بالغة يستحق عليها الحمد ، الكتاب ص ١٥٦ — ١٥٧ ، ثم يستنبط محمد بن عبد الوهاب من الايمان بالقضاء والقدر عدة مسائل منها : أ — فرض الايمان بالقضاء والقدر . ب — بيان كيفية اليمان به . جـ — احباط عمل بن لم يؤمن به . د — الاخبار بأن أحدا لا يجد طعم الايمان حتى يؤمن به . هـ — جرى بالمقادير فى تلك الساعة الى قيام الساعة . و — براءة الرسول محمد ممن لم يؤمن به ، الكتاب ص ١٦ ، ويقول أيضا : والصبر على اقدار الله ، الكتاب ص ١١٠ ، الايمان بالقدر لحصولها لمن لم يسمع ومنعها عمن سعى ، الكتاب ص ١٢ ، من الايمان الصبر على أقدار الله ، شدة الوعيد فيمن ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية . علامة ارادة الله بعبده

=

ولكن بعض الحركات الاصلاحية الاخرى أعادت النظر فى عقيدة القضاء والقدر والتفرقة بينها وبين مذهب الجبرية واعادة تفسير القضاء والقدر على انه جبر ذاتى لا ينفى الفعل بل يبعث على الاقدام ويمنع من الاحجام والتردد . فالاعتقاد بالقضاء له أساس وجدانى ويقوم على العلة والمعلول والايمان بالاسباب ، يبعث على شجاعة الافراد ضد التوكل والبطالة والكسل وله سند من التاريخ اذ به تقدمت الامم ونهضت الشعوب وكأنه ضمن قوانين التاريخ وسنن الامم فى الكون(١٥٩) .

وقد لاحظ بعض المحدثين فى العقائد المتأخرة ذلك ايضا وحاولوا التوفيق بين عقيدة القضا والقدر والدعوة الى العمل(١٦٠) . كما حاولت حركة اصلاحية ثالثة النهى عن الخوض فى القدر والتأكيد على أن علم الله بعمل الانسان الاختيارى ليس ملزما وبالتالى الانتقال خطوة من الاشعرية الى الاعتزال(١٦١) . كما حاولت حركة اصلاحية رابعة نفى العقيدة كلية

= للخير ، ارادة الله بالشر ، علامة حب الله للعبد تحريم السخط ، ثواب الرضا بالبلاء ، الكتاب ص ١١٠ — ١١ ، الايمان بالقدر لحصولها لمن لم يسع لها ومنعها عمن سعى ، الايمان بالله ، والصبر على أقدار الله ، الكتاب ص ١١٠ — ١٥٦ ، باب ما جاء فى منكرى القدر ، الكتاب ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(١٥٩) هذه هى محاولة الافغانى فى « الرد على الدهريين » وفى « رسالة القضاء والقدر » فالاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع بل ترشد اليه الفطرة وسهل على من له فكر أن يلتفت الى أن كل حادث له سبب يقارنه فى الزمان ... التوكل والركون الى القضاء انما طلبه الشرع منا فى العمل لا فى البطالة والكسل ، الاعمال الكاملة ص ١٨١ — ١٨٨ .

(١٦٠) « ولا تغتروا بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الالهى وجعلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد على العمل الصالح وصاروا دعاة الشياطين حتى كادوا بأقوالهم هذه وزخرفتها أن يهدموا أسس الاوامر والنواهى الشرعية الالهية وان يحملوا الناس على ترك الاعمال الصالحة والاقبال على المعاصى اعتمادا على تلك الشبهات الواهية » ، القول ص ٣٧ — ٣٨ .

(١٦١) هذه محاولة محمد عبده فى « رسالة التوحيد » اذ يقول « سر القدر النهى عنه حقيقة » التوحيد ورد الشرك ، علم الله بعمل العبد الاختيارى ليس ملزما ، الرسالة ص ٥٩ — ٦٥ .

على نحو شعرى دون نقد للعقيدة وتفنيد لحججها وبيان لمخاطرها وكشف عن أخطائها(١٦٢) . وكأنه يصعب الدعوة الى العمل والحرية. وعقيدة القضاء والقدر مازالت راسخة فى التراث ، واحدى مكونات الدين الشعبى وموجها لسلوك الجماهير .

ومن العقيدة الام ، القضاء والقدر ، تنبع عدة عقائد اخرى فى مقدمتها مسؤولية الله عن الخير والشر والحسن والقبح وكل ما يحدث فى العالم من نفع أو ضر للانسان لما كان الله خالق كل شىء ، والخير والشر والحسن والقبح والنفع والضر اشياء مخلوقة . واذا كان من المعقول أن يصدر الخير عن الخير فكيف يصدر الشر عن الخير ؟ وأين مسؤولية الانسان فى الاختيار وفى التمييز بين الحسن والقبيح ؟ يثبت القضاء والقدر اذن بخيره وشره دون حتى التساؤل كيف يكون المؤله المعظم خالقا للشر وبالتالى يضيع التنزيه فى زحمة اثبات خلق الله الشامل لكل شىء(١٦٣) . وقد ظهر ذلك بوضوح

---

(١٦٢) هذه محاولة محمد اقبال اذ يقول شعرا :

من القرآن قد تركوا المساعى ... وبالقرآن قد ملكوا الثريا
الى التقدير ردوا كل سعى ... وكان زماعهم قدرا خفيا
تبدلت الضمائر فى اسار ... فما كرهوه صار لهم رضيا

ضرب الكليم ص ٩

ذلك الظالم سمى ... اختيارا فيه جبرا

ضرب الكليم ص ٣١

ويقول أيضا :

على كل غصن تبين أن ... النبات مشوق لرحب الفضاء
فما قر فى ظلمة الترب حب ... جنون النشوء به رالنماء
فلا تبغ فى فطرة ترك سعى ... فما ذاك معنى الرضا بالقضاء
لاهل النماء فضاء فسيح ... وما ضاق ملك الاله فسيحوا

ضرب الكليم ص ٣٥

(١٦٣) عند أبى حنيفة خيره وشره من الله ، الفقه ص ١٨٤ ، وعند الاشعرى أن الله أراد جميع أفعال العباد خيرها وشرها ، نفعها وضرها ،

=

عند الفلاسفة فى قولهم بالقضاء والقدر على مستوى الكون . فالنظام فى الوجود أو فى العالم متوجه الى الخير لانه صادر عن الخير ، وتلك هى العناية الازلية والارادة السرمدية فكان الخير داخلا فى القضاء الالهى دخولاً بالذات لا بالعرض . ولما كان الله هو العالم عند الفلاسفة اصبحت مسؤولية الله عن الشر عند الاشاعرة مسؤولية الكون كله . والشر المطلق لا وجود له وكذلك الشر بالذات لا وجود له الا فى اللفظ أو الذهن وليس فى الوجود . وهو داخل فى القضاء الالهى بالعرض لا بالذات . والخير المطلق فهو فى الطباع والخلقة . اما الخير الممزوج بالشر ، فالتساوى بينهما لا وجود له ، وغلبة الشر على الخير أيضا لا وجود لها . والموجود فقط هو الغالب ، وهو رنة تفاؤل تجعل الفطرة خيرة بطبعها وتنكر وجود الشر الوجودى ، فالشر بالذات هو العدم(١٦٤) . أما الجهل والعجز والتشويه والوجع والالم

= الخير والشر بقضاء الله وقدره . ونحن (الاشاعرة) نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره ، حلوه ومره ، ونعلم أن ما اخطأنا لم يكن يصيبنا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وأن العباد لا يملكون لانفسهم ضراً ولا نفعا الا ما شاء الله ، الابانة ص ٩ ، وعند أهل السنة لا يكون فى الارض من خير ولا شر الا ما شاء الله ، الاشياء تكون بمشيئة الله . ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون ، مقالات جـ ١ ص ٣٢٠ ، ومن عقائدهم الايمان بالقدر خيره وشره من الله . التنبيه ص ١٥ — ١٦ ، وعند أهل السلف القدر خيره وشره من الله ، الملل ص ٢ ص ٧١ ، وقد استمر ذلك فى العقائد المتأخرة حتى أصبحت ركنا من أركان الايمان . فأركان الايمان ستة ... والايمان بالقدر ، الجامع ص ٢ ، وأما الايمان بالقدر فمجموع أمور ثلاثة قدرة وارادة وعلم . فالواجب علينا أن نعتقد أن كل ما اصابنا من خير وشر ونفع وضر وحلو ومر كله من عند الله اوقعه علينا بقدرته وارادته وسبق علمه قبل وقوعه ، الجامع ص ٢١ — ٢٢ وقد قيل شعرا :

فهو تعالى خالق كل عمل   خيرا وشرا فاجتنب اهل الزلل

الوسيلة ص ٣٤ — ٣٥

(١٦٤) رأى الفلاسفة فى القضاء والقدر : الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما فى هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا فالصحة أكثر . لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية فكان الخير واقعا بالقصد الاول والشر واقعا بالضرورة والعرض . والتزم فعله لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير . فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا يهدم به دور معدودة او لا يتالم سابح فى البر أو البحر ، المواقف ص ٣٢٣ .

والمرض والظلم والسرقة فكلها مظاهر نقص اى أوضـــاع اجتماعية يمكن تغييرها ، اعراض طارئة وليست جواهر ثابتة .

٢ ــ الاسعاد والاشقاء . وتنتج عن القضاء والقدر عقيدة أخرى تماثله قوة وانتشارا وهو موضوع الاسعاد والاشقاء . وهو التعبير عن القضاء والقدر على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية . هى الصورة الغالبة فى العقائد المتأخرة نظرا لانتشارها فى الدين الشعبى واثرها فى الحياة الاجتماعية والترويج لها سياسيا لدى النظم القائمة ومن خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات الدينية . واهمية مثل هــذه العقائد المتأخرة انها تكشف عن الوضع الحالي للامة ، بنائها النفسى ووضعها الاجتماعى . فالسعادة والشقاوة أزليان ، مقدران من قبل ، لا يتغيران ولا يتبدلان . « السعيد من سعد فى بطن أمه ، والشقى من شقى فى بطن أمه » ! وبالتالى اســتحال تغيير الاوضاع الاجتماعية . استحال أن يصبح الشقى سعيدا أو السعيد شقيا ، نظاما كونيا ابديا لا يتغير . والسعادة فى الايمان والشقاء فى الكفر وليس فى رحابة العيش وبحبوحة الدنيا . ولما كان الفقراء من المؤمنين فهم الســعداء ، والاغنياء من الكافرين فهم الاشقياء . يسعد الفقراء بفقرهم ويشقى الاغنياء بغناهم ! يســـعد المظلومون بظلم الظالمين لهم ويشقى الظـــالمون بظلمهم للظالمين ! والعبرة بالخواتيم وليس بالفواتح ، العبرة بالمآل وليس بالحال . لا يهم ان عاش الشقى شقيا بل يهمه أن يموت سعيدا ولا يهم أن عاش السعيد سعيدا يكفيه أنه يموت شقيا ! وتخاف العامة من الخاتمة وتستعد لها كما تخاف الخاصة من السابقة وتخطط لها . تحرص العامة على آخرتها حرص الخاصة على دنياها . وتكاد تجمع العقائد المتأخرة على ذلك والخلاف بينها لفظى لانها تعبر عن أوضاع نفسية واجتماعية شائعة وعــامة فى الامة(١٦٥) . .

---

(١٦٥) السعادة والشقاوة ، والسعيد والشقى . فوز السعيد مقدر فى الازل حال كونه سابقا عنده تعالى فى علمه ... شقاؤه فى الازل مثل =

والاشـــقاء والاســـعاد صفات تتعلق بالحـــياة الانســـانية لا مهـــرب

=

فوز السعيد فليس كل من فوز السعيد وشقاء الشقى باعتبار الوصف القائم به فى الحال من الايمان فى الاول والكفر فى الثانى بل اعتبار ما سبق أزلا فى علمه تعالى . لم يتحول كل واحد من السعيد والشقى ما سبق ازلا فى علمه . فالسعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس . والالزام انقلاب بالعلم جهلا وهو بديهى ، فالسعادة والشقاوة مقدرتان فى الازل لا يتغيران ولا يتبدلان لان السعادة هى الموت على الايمان باعتبار تعلق علم الله أزلا بذلك . والشقاوة هى الموت على الكفر بذلك الاعتبار . فالخاتمة تدل على السابقة فان ختم له بالايمان دل على أنه فى الازل كان من السعداء وان تقدمه كفر . وان ختم له بالكفر دل على أنه فى الازل كان من الاشقاء وان تقدمه ايمـــان . وخوف العامة من الخاتمة وخوف الخاصة من السابقة وهو اشد وان تلازما . هذا ما ذهب اليه الاشاعرة . وذهبت الماتريدية الى أن السعادة هو الايمان فى الحال والشقاوة هى الكفر كذلك . فالسعيد هو المؤمن فى الحال اذا مات على الكفر فانقلب شقيا بعد أن كان سعيدا . والشقى هو الكافر فى الحال . واذا مات على الايمان انقلب سعيدا بعد أن كان شقيا ، التحفة ص ٦ — ٧ ، وبالجملة ، فالخلاف بين الاشاعرة والماتريدية لفظى لانهم اختلفوا فى المراد من لفظ السعادة ولفظ الشقاوة مع الاتفاق فى الاحكام ، الاتحاف ص ٢٠٠ ، الخريدة ص ٤٢ .

وقد قيل شعرا :

وجـــائز فى حقـــه الايجـــاد	والترك والاشـــقاء والاسعاد
ثم الســـعادة وكـــذا الشـــقاء	فى أزل فـــلم يكـــن انشــــاء
دليـــل كل مـــا يليق من عمـــل	لكن الاعتبـــار بانتهـــاء الاجـــل
فـــاذن الســـعيد مـــا فى الازل	ومثلـــه الشـــقى لم ينتقـــل
فمن يمـــوت مؤمنـــا ســـعيد	ومن يمـــوت كـــافرا طـــريد
فـــوز العبـــد عنـــده فى الازل	كـــذا الشـــقى ثـــم لم ينتـــقل

الوسيلة ص ٣٧ ، الجوهرة ص ١١ — ١٢

ويعتمد الاشـــاعرة على بعض الروايات الاســـطورية مثـــل « تقول الملائكة يا رب اشقى أم سعيد فيقضى الله ويكتب الملك ثم تطوى الصحف فلا يزاد فيها ولا ينقص » أو مثل « السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن أمه » فعلم من كل عاقل أن الله اسعد من شاء وكتبه سعيدا وأشقى من شاء وكتبه شقيا .وقد اسقط النظام عدالة ابن مسعود ونسبه الى الضلال من أجل هذه الرواية عن النبى ، الفرق ص ٣١٩ ، الملل جـ ١ ، ص ٨٧ — ٨٨ .

منها ، بالرغم من أنها الاقل سطوة من صفات الذات والاكثر حدوثا وتغيرا واتصالا بأفعال العباد . فهى خلق أبدى من الله فى الانسان ، ليس فقط خلق القدرة على الكفر والايمان بل خلق الكفر والايمان فلا يبقى للعبد أى دور فيما يحدث له من سعادة أو شقاء . فاذا كانت الصفات قديمة فالاسعاد والاشقاء قديمان بقدمهما لارتباطهما بالتكوين ، والتكوين صفة ذات . الاسعاد والاشقاء اذن أوضاع كونية كالخلق ، فى العلم الالهى وفى الفعل الالهى وفى الكون وفى الوجود الانسانى أى فى الاسس النظرية الكونية(١٦٦). والسعادة والشقاء ليسا فى الايمان والكفر وحدهما بل فى العمل الصالح أو الطالح . فالايمان أو الكفر يمثلان النظر وحده دون العمل . والعمل الصالح أكثر اتساعا وامتدادا وانتشارا من العمل الشعائرى الذى يعبر عن التقوى الباطنية أو الحياة الاخلاقية الضامرة . والايمان والعمل اختياران وان كانا ضمن العلم الالهى السرمدى الذى يتحقق بتحقق الافعال .

---

(١٦٦) عند الاشعرى الشقى من مات على الكفر ،والسعيد من مات على الايمان ، وعند الماتريدى هو الكافر أو المؤمن . وينبغى على هذا الخلاف هل الشقاوة والسعادة يتبدلان ؟ فقال الاول لا والثانى نعم . والخلاف لفظى . وأما الاشقاء والاسعاد فلا يتبدلان اتفاقا . أما عند الاشعرى فلانهما الاماتة على الشقاوة أو السعادة فهما من صفات الافعال وهى عنده حادثة لانها عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور . وأما عند الماتريدى فلانهما قديمان كالاحياء والاماتة والخلق والرزق ومن ثم فالاشقاء والاسعاد لا يتبدلان لقدمهما ، شرح الخريدة ص ٤٢ — ٤٣ ، السعيد هو من علم الله فى الازل أنه سعيد وبأنه يموت على الايمان والاسلام وان كان يعمل الطاعات طول حياته ويترك المعاصى . فالسعيد هو من مات على الايمان والشقى هو من مات على الكفر وباقى علمه لا يتبدل . فالسعيد لا ينتقل من سعادته ولا يتحول عنها . والشقى لا ينتقل من شقاوته ولا يتحول عنها (الاشاعرة) . وعند الماتريدية السعادة تتبدل بالشاوة والشقاوة تتبدل بالسعادة . فالسعيد هو المؤمن فى دار الدنيا وقد يصير شقيا فى الآخرة بأن يموت كافرا . والشقى من كان كافرا فى الدنيا وقد يصير سعيدا فى الآخرة بأن يموت مؤمنا . فالسعادة والشقاء بحسب ما يظهر للعباد . وأما بالنظر الى ما فى علم الله الذى لا يتبدل فالسعادة المعلومة له لا تتبدل بالشقاوة وبالعكس . الخلاف لفظى ... القول ص ٣٧ — ٣٨ ، والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد ، والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ، ولا تغير على الله ولا على صفاته ، النفسية ص ١٣٢ ، شرح التفتازانى ص ١٣٢ ، حاشية الاسفراينى ص ١٣٢ .

ومن الاسعاد والاشـــقاء تنبثق أمور الخذلان والاضـــلال والتوفيق والهداية وكأن العقائد المستقاة من عقيدة القضـــاء والقدر التى هى لب عقيدة الجبر تتغلغل فى أفعال الشعور الداخلية تغلغلها فى أفعال الشـــعور الخارجية وربما أيضا فى أفعال الطبيعة والمجتمع والتاريخ . وهى كلهـــا مجرد احساسات وعواطف وانفعالات أى أوهام وتخيلات وتمنيات ولا شأن لها بصفة التكوين . انما تقوم على الجهل بالاسباب وبالاوضاع النفســـية والاجتماعية للافراد والجماعات . ان القول بأن الله هو الموفق للايمـــان والعمل الصالح أو هو الخاذل للكافر وليس قدرة العبد انما يعنى عنـــد العامة مجرد قانون كونى عام أشمل من سلوك الافراد ويعنى عند الخاصة مجرد مأثور شعبى يعبر عن الدين الشعبى ولا ينفى فى الواقع حقيقة اختيار الانسان(١٦٧) . ويتم ذلك عن طريق صدق الوعد وليس عن طريق الحق المكتسب وحتى يكون الوعد صادقا فى حياة البشر . ان الوعود تخلف ، وصدق الوعد الالهى قلب لخلف الوعد البشرى وتعويض عنه .

جـ ــ **حجج الجبر** . ما أكثر الحجج النقلية التى يمكن لاى مذهب أن

---

(١٦٧) ان تعلقت (الصفات) بالحياة تسمى أحياء ، وبالموت تسمى اماتة ، أو بالمرزوق تسمى رزقا وترزيقا ، وهى المسماة بصفات الافعـــال . الاشقاء خلق قدرة الكفر أو خلق الكفر فى العبد ويسمى الخذلان والاضلال . قيده الاشاعرة بحالة الموت وأطلقه الماتريدى . الاسعاد خلق قدرة على الطاعة أو خلق الطاعة فى العبد ويسمى بالهداية ... علامة السعادة ودليلها الايمان والعمل الصالح ، وعلامة الشقاوة ودليلها الكفر بالله . ومتى وفق الله عبده للايمان والعمل الصالح كان ذلك دليلا موجبا سعادته بمقتضى خبره ووعده الصادق الذى لا يخلف . ومتى خذل الله عبدا حتى اهمل فلم يؤمن أو عاند وكفر كان ذلك دليلا موجبا لشقاوته بمقتضى خبره ووعيده الذى لا يخلف فى حق الكفار .

وقد قيل شعرا :

ومثـــل توفيق ذوى الســـعادة   وخذلان أهـــل الخسر والشقاوة

القول ص ٣٧ ــ ٣٨ : انظر أيضا ثانيا : أفعال الشعور الداخلية ، رابعا : أفعال الشعور فى الطبيعة ، خامسا : أفعال الشعور فى المجتمع والتاريخ . أنظر أيضا الفصل الثامن عن العقل والنقل والفصل التاسع عن المعاد .

عقيدة ان يجدها تأييدا له وتأسيسا لنفسه عليها . وكلها ظنية نظرا لارتباطها بأسباب النزول وبالناسخ والنسوخ وبقواعد اللغة وبأصول التفسير على ما هو معروف فى نظرية العلم . والغالب عليها روايات اسطورية يتضح فيها الخيال الشعبى مع أن غاية الحديث عملية صرفة فى بيان المجمل أو تفصيل أوجه السلوك . كما أن حجة الاجماع أو الصحابة أو السلف أو الصوفية انما هى حجة سلطة ، سلطة الجماعة التى تحظى باحترام وتقدير فى الوعى الشعبى . وهى فى النهاية حجة سلطة وليست شاهد حس أو دليل عقل أو شهادة وجدان(١٦٨) .

ولكن الاهم هى الحجج العقلية التى يمكن التحقق منها ومراجعتها ومقابلتها بالحجة واستعمال البرهان . ويقوم الجبر على أسس عقلية واهية يقوم معظمها على استحالة الضد . وهى معظمها أسس لا تثبت شيئا ايجابيا بقدر ما تثبت استحالة الضد . فهى تقوم على برها ن الخلف اى ابطال النقيض لاثبات الشىء مثل :

---

(١٦٨) وفى غالبيتها أحاديث قدسية وذلك مثل حديث « أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب . فقال القلم ماذا أكتب ؟ فقال الله : اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة ! » . وفى هذا التحقيق دلالة على ما قاله أهل الحق من أن حقائق الاشياء تابعة ، شرح الفقه ص ٣٨ ، وتستعمل قصة آدم وابليس ومهاجمة موسى لآدم حتى قال آدم : يا موسى أترى هذا الامر قد قدر على أو لم يقدر ؟ فقال موسى : بل قدر عليك . فقال له آدم فكف يكون فرارى من أمر قدر على ؟ قال نبينا فحج آدم موسى . رهذا صريح أن جميع الامور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره ومشيئته . وأتاه رجل سأله عن الايمان فقال . أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله . . . اجماع المسلمين من الصحابة على أن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . قال بعض الانبياء تريد وأريد ولا يكون الا ما أريد فان لم تسلم لما أريد أتعبتك فيما تريد ثم لا يكون الا ما أريد ! لا يكون فى الدارين الا ما أراد الله . وسئل بعض السلف بم عرفت ربك فقال : بنقص العزائم وفسخ الهمم وذلك أن الواحد منا يعزم الامر ويهم به فيجرى عليه غير ما عزم عليه وهم به فعلم كل عاقل أن ذلك الفسخ لان المقدر له غير ما قدر لنفسه ، والمريد أراد غير ما أراد لنفسه فكان كل ما أراده العبد لنفسه ، الانصاف ص ١٦٠ — ١٦١ ، انظر بعض الحجج النقلية فى الارشاد ص ٢٥٢ — ٢٥٥ .

١ — التوهم بأن اثبات الفعل الانسانى فى المستقبل او المشترك مع فعل المؤله المشخص يؤدى الى الشركة ، والشركة تؤدى الى الشرك لانه لا فاعل فى الحقيقة الا المؤله المشخص(١٦٩) . والحقيقة ان اعتبار الفعل الانسانى مزاحمة ومشاركة للفعل الالهى رفعة من شأن الانسان وحطة من شأن الله وكأن الانسان والله اصبحا طرفين متماثلين ، ندين متعادلين يتنازعان فعلا واحدا وهو ما يعارض التنزيه . وليس حطة فى الله او انتزاعا لحقه أن يكون الانسان هو الفاعل الحق مادام الله خالق كل شىء ومالك كل شىء . وليس عظمة لله أن ينازع الله الانسان فعله ويسلبه اياه ويغتصبه منه . ان هذه الحجة ليست فقط رفضا للحرية بل ايضا رفض للكسب لان الكسب يعنى المشاركة بين الله والانسان فى فعل واحد كما تقوم الحجة على المصادرة على المطلوب لانها تقوم على مسلمة سابقة وهى انه لا فاعل حق الا الله وهو المطلوب اثباته . وقد أعاد علم الكلام المتأخر تحقيق الكلام المتقدم وانتقد خطابيته وزاد من احكامه العقلية تحت تأثير الفلسفة التى اعطته دفعة جديدة نحو العقلانية وأعادت صياغة الحجة نفسها فى شعب ثلاث . الاولى استحالة مقدور بين قادرين نفيا للشركة . ولكن حتى فى هذه الصياغة ، لماذا يضحى بقدرة الانسان كى تثبت قدرة الله ولا تثبت قدرة الانسان وهو الاقرب لبداهة الحس وواقع المشاهدة ؟ والثانية استحالة جواز التأثير فى الفعل والا جاز التأثير فى الوجود . والحقيقة ان القدرة الحادثة وهى قدرة الانسان ليس القصد منها ايجاد الاشياء بل توجيهها واعادة نظامها . وليس هدفها تغيير الطبائع بل صورها ،

---

(١٦٩) ان قلتم ان الواحد منا يخلق افعاله من طاعة أو معصية أو ايمان أو كفر فقد شركتم بيننا وبين الله فى الخلق ، وأنه لا يتم خلقه الا بخالقنا وذلك لان الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو ايمان أو طاعة أو معصية . فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد والرب وأنه لا يتم خلق أحدهما الا بمخلوق الآخر وهذا شرك ، الانصاف ص ١٤٧ ، وتجوز المجبرة وقوع فعل من قادرين ، المغنى ص ٩ ، التوليد ص ٥٧ ، الاشراك هو الشريك فى الالوهية بمعنى استحقاق العبادة ، شرح التفتازانى ص ٩٧ ، حاشية الخيالى ص ١٠٢ — ١٠٣ . حاشية الاسفراينى ص ١٠٢ — ١٠٣ .

او تبديل الجواهر بل أعراضها . وتوجيهها الى الطبائع والجواهر مجرد مزايدة من انصار الجبر على الايمان . فما من أحد قادر على خلق الاشياء وان أمكنه ابداع صورها . والثالثة قدرة البارى على جنس ما اقدر عليه عباده . ومن الطبيعى أن يكون الله قادرا على جنس أفعال العباد . ولكن هناك فرق بين القدرة على الجنس والقدرة على الفعل الفردى فالقدرة الصورية كلما كانت عامة وشاملة فانها لا تتحقق بالفعل فى الافعال الفردية التى تتحقق بقدرة العباد . هذا بالاضافة الى أنها مزايدة الكل على الجزء لا ينتج منها لا تنزيها لله ولا أعتزازا بالانسان . وفى النهاية ليس المطلوب هو اعلان التحدى والمبارزة بين الله والانسان ، أيهما اقدر على تسيير الحوادث وايجاد الكائنات . فالانسان لا يدعى أنه خالق العالم أو موجده بل هو مؤثر فى مساره ، وموجه لنظمه الاجتماعية(١٧٠) .

٢ — ان وقوع أفعال دون العلم بها كليا أو جزئيا لا يعنى تدخل ارادة خارجية فى الفعل تقرر العلم به أو تحقيقه بل يعنى أن الانسان كثيرا ما يفعل دون وضوح نظرى كاف لاساس الفعل وغايته . صحيح أن الفعل الامثل هو ما قام على أساس عقلى واضح وكاف له غاية وهدف ، والفعل القائم على استبصار كل العوامل التى فى ميدان الفعل حتى يتحقق الفعل بنجاح تام . ولكن هذه الاحاطة النظرية الشاملة بجميع العوامل المتداخلة فى ميدان الفعل قد تكون نسبية أو مستحيلة فيتأتى الفعل نسبيا أيضا بقدر المعلومات التى لدى الانسان عن الموقف . ولكن بمجرد بدء الفعل يزيد الانسان من معلوماته بل ويغيرها طبقا للواقع الجديد غير المعروف أو بحدث علما فى

---

(١٧٠) يوجه الآمدى الحجج الآتية : أ — لو لم تكن مقدورات العباد مخلوقة لم يكن الا لاستحالة مقدور بين قادرين وهو غير مستقيم . ب — لو جاز تأثير القدرة الحادثة فى الفعل بالايجاد والاختراع لجاز تأثيرها فى ايجاد كل موجود من حيث أن الوجود قضية واحدة . جـ — البارى قادر على مثل جميع الاجناس التى فى مقدور العبد . واذ ذاك فيجب أن يكون قادرا عليها فانه لو لم يقدر عليها لم يكن قادرا على مثلها وهو خلف . واذا ثبت أنه قادر على أفعال العباد وجب أن تكون مخلوقة له . الغاية ص ٢١٤ — ٢٢٣ .

التو واللحظة . وهذا موقف سلوكى خالص لا يشير الى تدخل اية ارادة خارجية عالمة بالموقف كله من قبل ومقررة له(١٧١) .

ويجوز اتيان الفعل بأساس نظرى عام دون الاحاطة بجميع التفاصيل فذلك لا يقدح فى صحة الفعل أو فى يقين النظر خاصة ولو كانت تلك التفاصيل غير دالة او مستحيلة أو خيالية مثل العلم بالسكنات المتخللة للحركات البطيئة ! وكأنها حجة زينون فى ابطال الحركة تستخدم هنا لاثبات الجهل ، وكأن الفعل لا يحدث كواقع حيوى لا يتجزأ الى حركات ساكنة(١٧٢) . يحدث الفعل فى الحقيقة على علم حاصل بقدر الامكان اذ يصعب أو قد يستحيل الالمام نظريا بجميع العوامل الداخلة فى ميدان الفعل لاحتمال تدخل الجديد باستمرار . ولكن اعتمادا على سرعة البديهة واخذ القرار ، واعتمادا على القدرة على التكيف فى اتيان الفعل يمكن التغلب على عدم المعرفة بالتفاصيل . والتفاصيل هى الدالة على الفعل المؤثرة فيه لا التفاصيل غير الدالة التى لا تؤثر فى سريان الفعل . ولما كان الفعل يتحدد أساسا بالافكار

---

(١٧١) نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله ، ولا يحصره ولا يعده بقدره حتى ان الواحد منا يريد أن يتكلم صوابا فيرمى خطأ الى غير ذلك فيفعل ما لا يعلمه ولا يريده . وايضا الواحد منا اذا خرج الى المسجد حتى وصل اليه فعند الخالق أن كل خطوة خطاها خلقها وانشأها . ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه . فلم يبق الا أن الخالق لافعالنا واكسابنا هو الله الذى يعلمها ، الانصاف ص ١٤٧ ، لو كان العبد خالقا لافعال نفسه لزم أن يكون عالما بتفاصيل أفعاله . لكنه اى العبد غير عالم بتفاصيل افعاله فيلزم الا يكون خالقا لافعاله ، المسائل ص ٣٧٤ ، لو أوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة ويعرف أحيازها ، مطالع ص ١٩٠ ، قال أبو الهذيل فى المكره اذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب ويكون وزره موضوعا عنه ، الملل جـ ١ ، ص ٧٨ ، شرح التفتازانى ص ٩٦ ، حاشية الخيالى ص ٩٦ ، حاشية الاسفرايينى ص ٩٦ .

(١٧٢) اشارتنا الى زينون آتية من اشارة التراث له وليس بالرجوع الى « التراث الغربى فى أصوله اليونانية » . كما أن ردنا عليه لا يحيل الى أية فلسفة غربية معاصرة بل اعتمادا على بداهة العقل وشهادة الوجدان .

والبواعث والغايات وطبيعة الموقف ، فان ما سوى ذلك تفاصيل غير دالة مثل تركيب اليد أو لونها أو عدد شعيرات جلدها !

والفعل غير المقصود وغير المروى هو الفعل الامثل . وأفعال المصادفة والحظ ليست أفعالا تقوم على علم مسبق . وأفعال المصادفة لا تثبت ارادة خارجية بل لا تثبت الا المصادفة . وحتى لو كانت كذلك فكيف تكون أفعال عدم التروى والمصادفة دليلا على المؤله المعبود ؟

٣ — ولا يعنى العلم الشامل كصفة للمؤله اثباتا للمجبر بأى حال . فبالاضافة الى أن ذاته تشخيص لعواطف التعظيم والاجلال وليس له وجود واقعى فى العالم فان وجود علم شامل لا يعنى بالضرورة وقوعه . هناك فرق بين العلم والارادة ، بين النظر والعمل . ولكن قد يقال ان من صفات العلم الكامل تحقيقه ، وأن التمييز بين العلم والارادة او بين النظر والعمل او بين الممكن والواقع أن بين الماهية والوجود لا يحدث الا فى الانسان . ففى هذه الحالة لا مفر من الوقوع فى التشخيص(١٧٣) .

والاخبار عن شىء فى الوحى بأنه سيقع أو لن يقع لا يعنى اثبات اى جبر على الحوادث فهذا علم مسبق معطى للانسان كى يقيم حياته ويحقق غايته على أساس نظرى يقينى . فالوحى يعطى النظرية مسبقا حتى يكون الجهد كله للعمل . الاخبار عن شىء لا يعنى حدوث الشىء بل يعنى يقينا نظريا مسبقا على الانسان أن يحققه بفعله . ان معرفة الاشتراكى المسبقة بانتصار الطبقة العاملة لا تعنى تدخل اية ارادة خارجية تنصر الطبقة العاملة بل تعنى اعطاء اليقين النظرى اللازم حتى تقوم الطبقة العاملة بفعل الانتصار . ان اخبار الوحى بأن أمة ما هى خير أمة أخرجت للناس لا تعنى

---

(١٧٣) ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما ، وان يبطل الاختيار ، المواقف ص ٣١٥ ، وأيضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع ، مطالع ص ١٩١ .

ان هذه الامة قد اصبحت كذلك بالفعل بل تعنى كشف امكانية خالصة تتحول الى حقيقة بفعل هذه الامة وتحقيق شرطها(١٧٤) .

٤ — ولا يعنى وجود ارادة شاملة مطلقة الغاء الحرية الانسانية فهذه الارادة معلقة بذات هو فى الحقيقة تشخيص لعواطف التأليه التى هى فى حقيقتها عواطف تعظيم واجلال اما كتعويض نفسى عن هزيمة أو كاشات سلطة فى مجتمع منتصر . ولو قيل ان ارادة المؤله ارادة فى ذاته ، ولا تعنى وقوع ارادته بالضرورة على نحو انسانى لم تعد الارادة على مستوى الكمال . فالارادة الكاملة هى الارادة فى الذات وفى الغير على السـواء . والارادة فى الذات دون الغير ارادة ناقصة . وكيف يمكن تصور ارادة نظرية دون ارادة عملية ؟ الارادة الشاملة مثل العلم الشامل ، كلاهما حق نظرى لله لا ينفيان واقع الانسان العملى كانسان عامل ومريد(١٧٥) .

٥ — والافعال اللاارادية ووقوعها لا تثبت تدخل اية ارادة خارجية فى سير الحوادث بل هى أفعال متوقعة من الانسان . وكثيرا ما وقعت أفعال دون قصد ، وكثيرا ما رمى الانسان الى فعل شىء فحدث شىء آخر . وذلك يثبت فقط انه لا توجد صلة حتمية بين الفعل والقصد وذلك لان الانسان حر حتى فى داخل فعله ، وانه يصعب التنبؤ بمسار الفعل وغايته حتى لو اعدت العدة كاملة له . وكثيرا ما رمى العلماء الى اكتشاف شىء فاكتشفوا غيره وهم بصدد البحث(١٧٦) . بل ان الفرق بين الافعال الاختبارية وغير

---

(١٧٤) ايمان أبى لهب مأمور به ، وهو ممتنع لانه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه فيكون مأمورا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، ويصدق بأنه لا يصدق ، وهو تصديق بما علم فى نفسه خلافه ضرورة وانه محال ، المواقف ص ٣١٥ .

(١٧٥) ما أراد الله وجوده وقع قطعا وما أراد عدمه لم يقع قطعا ، المواقف ص ٣١٥ .

(١٧٦) لو كان فعل العبد خلقه لزم أن يكون وجود ذلك الفعل موقوفا على ارادته . لكنه غير موقوف على ارادته فلزم أنه غير خالق له . والدليل

=

الاختيارية يثبت الحرية بدليل الفعل الاختيارى ولا يثبت الجبر بدليل الفعل اللااختيارى . فالفعل غير الاختيارى قد يعبر عن طبيعة الانسان ورسالته ودعوته أو قد يعبر عن الدافع الاقوى وهو غير شعورى لا يظهر فيه الاختيار صراحة . ولكن وجود الفعل غير الاختيارى لا يثبت عدم القدرة بل يثبت فقط عدم تأثيرها(١٧٧) . وقد تكون الافعال اللاارادية فى حقيقة أمرهـا افعالا ارادية من نوع اخر وعلى مستوى أعلى وأعمق فى الشعور . فالمجاهد يستطيع اراديا أن ينتصر على آخر ، ولكنه يستطيع أيضا الانتصار على عشرة أمثاله أو عشرين طبقا للباعث والغاية . فاللاارادى هنا ارادى يعبر عن طبيعة الانسان وعن مدى احساسه بالحياة وتمثله لدعوته وتحقيقه لرسالته . ولكن يظل الفعل الامثل هو الفعل الارادى . فاذا حدثت أشياء غير متوقعة فانه يمكن احتواؤها بارادة جديدة وبتغير خطط السـلوك . هناك ظروف اجتماعية تحدد من عمل الارادة فالارادة ليست خالصة بل تعمل فى موقف . والاشياء غير المتوقعة والموقف ليسا هما المعبود والا كانا مجرد تعبير انفعالى عاطفى عن تغير الموقف .

ويقوم اثبات الجبر على نفى الصلة الضرورية بين العلة والمعلول ، اذا وجدت الارادة حدث الفعل واذا عدمت الارادة عدم الفعل . فقد يحدث فعل بلا ارادة ، وقد توجد اردة ولا يحدث فعل ، وهذا نفى للعلم وللفعـل

= عليه هو أن واحدا منا لا يريد الكفر بلمراد جملة العقلاء أن يكونوا مؤمنين معتقدين موحدين ناجين من عذاب النار واصلين الى الجنة . فان لم يرد العبد الكفر الذى هو موجب للتعذيب وقد حصل الكفر علمنا أن فعله ما كان خالقا بل هو بخلق الله وقدرته ، المسائل ص ٣٧٤ ، حاشية الاسفراينى ص ٩٧ — ٩٨ .

(١٧٧) يرد الايجى على أبى الحسين البصرى قائلا : والجواب بأن الفرق (بين الافعال الاختيارية والافعال غير الاختيارية) عائد الى وجود القدرة وعدمها لا الى تأثيرها وعدمه وذلك أنه لا يلزم من دوران الشىء مع غيره وجوب الدوران ، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية ، ولا من العليـة الاستقلال بالعلية ، المواقف ص ٣١٢ .

معا . فالعلم يقوم على الارتباط الضرورى بين العلة والمعلول . والفعل يقوم على استقلال العلة عن اى شىء آخر سوى الانسان وانه هو المحقق للفعل . ونفى ضرورة العلم يفسح المجال للاسطورة والقضاء على الفعل يفسح المجال للطغيان الذى يجمع كل الافعال فى فعل واحد هو فعل الطاغية(١٧٨) .

٦ — وعدم القدرة على الاتيان بالضد لا يثبت وجود قدرة خارجية قادرة على الاتيان به . فالسلوك الانسانى سلوك موجه قائم على فكرة واضحة ، ومدفوع بباعث واحد ، ويرمى الى تحقيق غاية . فالاتيان بالضد مستحيل عمليا ونفسيا وفكريا . فالعادل ، ايمانا بأن العدل قيمة وباعثا وغاية لا يقدر على الظلم ، والصادق لا يقدر على الكذب ، والامين لا يقدر على الخيانة . السلوك الانسانى سلوك موجه يسير فى خط واحد ولا يرجع الى

---

(١٧٨) يورد الايجى هاتين الحجتين ضد أبى الحسين البصرى لابطال الارادة بالفعل ارتباطا ضروريا فيقول : ثم يبطل ما قاله أمران : أ — من كان قبله بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمختلف له اتفقوا على نفى الضرورة فكيف تنسب الى كل العقلاء انكار الضرورة ؟ . ب — كل سليم العقل اذا أعتبر حال نفسه علم أن ارادته للشىء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة يحصل المراد وبدونها لا يحصل . ويلزم منها أنه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه ؟ المواقف ص ٣١٣ ، وقد خالف ابو الحسين قول أصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما على الآخر على مرجح وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعى ضرورى . وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعى واجب . ولزم للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجبا لفعله ! ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك . لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية . وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول لا فى الثانى لانا نقول ان غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ امام الحرمين ... لا فرق فى العقل بين أن يأمر الله بما يفعله وبما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير ممكن من الفعل ، المواقف ص ٣١٣ .

الوراء(١٧٩) . ان افتراض القدرة على الضد افتراض صورى محض يقوم به المشاهد المحايد الخارج عن الفعل وكأن السلوك الانسانى سلوك آلى يحدث فى أى تجاه ممكن ، ويتغير من اتجاه الى آخر مادام الفعـل حرا . لا يعنى الفعل الحر ، الفعل بلا غاية ولا باعث ولا فكرة أى الفعل الذى يسير فى كل اتجاه فهذه حرية اللامبالاة ، وهى حرية افتراضية صـورية خالصة واقرب الى غياب الحرية . الفعل الحر هو الفعل الهادف الملتزم القائم على باعث . ان افتراض وجود قدرة أخرى أعظم قدرة على خـلق الضد افتراض صورى خالص يقوم على اثبات عواطف التأليه والتعظيم وعلى المزايدة فى الايمان ، ولا يثبت شيئا فى الواقع . وهنـاك فرق بين السلوك الموجه كنتيجة للجبر وبين السلوك الموجه كنتيجة للجبر الذاتى . ففى الجبر يستحيل الانسان أن يكون قادرا على الترك أو على فعل الضد لا لان فعله مرهون بفكرة أو باعث أو غاية بل لانه مسير بقدرة خارجية لا محيد عنها . وعادة ما يحدث الفعل فى حدود الطاقة البشرية ولا يتعداها . واعادة شجرة مقطوعة أو حمل رجل بعد الاخرى خارج عن حدود الطاقة ، ولا يثبت عجز الانسان على الاتيان بالضد . فهذا الافتراض قائم اذن على

---

(١٧٩) من شرط الخالق للشىء أن يكون قادرا على خلق الشىء وضده . فان من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها وهو الموت . وكذلك من يقدر على خلق التفريق فى الجسم يقدر على خلق الاجتماع له حتى يعود كما كان جسما مؤلفا . ولما وجدنا أحدنا لا يقدر على ذلك صح أنه غـير خالق . ولما وجدنا الخالق يقدر على خلق الشىء وضده دل ذلك على أنه هو الخالق لا خالق سواه ، الانصاف ص ١٤٨ ، أحالت المجبرة فى تثبيتها القدرة على أحد الضدين ونفيها اياها عن الآخر . وتزعم المجبرة ان الكافر قادر على الكفر الذى هو فيه غير قادر على الايمان الذى تركه ، الانتصار ص ١١ ، فلو كان العبد موجدا لافعاله لكان متصرفا فى بدنه ولكان يمنع عن نفسه الموت والامراض والغضب والغفلة . فلما لم يقدر على المنع علمنا أنه غير متصرف فى بدنه . واذا لم يكن متصرفا فى بدنه لم يكن موجدا لافعاله بالنص والمعقول ، المسائل ص ٣٧٥ . وزعم فريق من المجبرة أن القدرة مقارنة لمقدورها تصلح للضدين ، وهذا انما أخذوه عن ابن الراوندى ظنـا منهم أنه ينجيهم من ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق ولا خرج عن ذلك أيضا لان القدرة اذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة للضدين يجب أن يوجد من الكافر الكفر والايمان معا أو يكون تكليفه بالايمان بما لا يطاق ، الاصول ص ١٩٨ .

استحالة عملية ولذلك فهو افتراض صورى خالص لا يثبت شيئا فوق الطاقة ولا يقضى على الفعل فى حدود الطاقة .

٧ — ولا يعنى خلق الافعال خلق الشىء بل تأدية الشىء والاتيان بفعل . لا يعنى خلق الافعال خلق ميدان الفعل بل تحقيق الفعل فيه ، لا يعنى الخلق المادى للشىء بل الخلق المعنوى للفعل الذى هو مجرد تحقيقه فى موقف . فالشاعر خالق للقصيدة وليس خالقا للورق او الصوت او الحروف أو الكلمات . والمحرر خالق للتحرر وليس خالقا للوطن المحرر . يمكن اذن الاتيان بالفعل الحر فى عالم غير مخلوق فيه . ان الفعل لا يخلق من العدم الوجود بل هو فعل يحدث فى الوجود ويهدف الى تغيير بناء الواقع . هو فعل تغيير شىء موجود من وضع الى وضع وليس فعل خلق من عدم(١٨٠) . لقد أصبح موضوع الحرية ابتداء من القرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكأنها الخطر الداخلى على التوحيد بعد درء الاخطار الخارجية ، اخطار التأليه والتجسيم والتشبيه ، اصبح موضوعا للالهيات والطبيعيات وليس موضوعا للانسانيات أى حرية الإختيار كأساس للتكليف . وأصبحت مسألة الحرية فى الخلق والايجاد أى موضوعا طبيعيا وليس موضوعا انسانيا . ولكن ظل الله فى كلتا الحالتين هو الطرف المقابل لفعل الانسان الخارجى فى العالم وفى الطبيعة . فاذا كانت الارادة هى التى تهدد حرية افعال الشعور الداخلية فان القدرة هى التى تهدد حرية أفعال الشعور الخارجية . الارادة فى صلة مع افعال القلوب والقدرة فى صلة مع افعال الجوارح . الارادة فى علاقة الله بالانسان ، والقدرة فى علاقة الانسان مع الطبيعة . القدرة القديمة وحدها هى القادرة على أحداث الاجسام ، فالحادث لا يصدر من حادث . لذلك ارتبط الموضوع بحدوث العالم . والتفرقة بين الحركة الارادية

---

(١٨٠) حقيقة الخلق والاحداث هى اخراج الشىء من العدم الى الوجود . واذا كان الواحد منا يقدر ان يخلق حركة معدومة حتى يخرجها من العدم الى الوجود وان يخلق شيئا زائدا فيخرجه من العدم الى الوجود ، وان يخلق له لونا غير لونه فيخرجه من العدم الى الوجود أدى هذا القول بالتسوية بين قدرة الله وقدرة العباد فى أنهم يقدرون على ما يقدر عليه ، الانصاف ص ١٤٨ — ١٤٩ .

والحركة اللاارادية لا تثبت القدرة القديمة بدليل الحركة اللاارادية دون الحادثة بدليل الحركة الارادية مما يدل على أن كل مذهب يأخذ من التجربة ما يتفق معه ومع مسلماته وأحكامه المسبقة(١٨١) .

٨ — وحدوث الترجيح بين البواعث لا يعـنى تدخل ارادة خارجية أحدثت هذا الترجيح خاصة لو كان المرجح يحتاج الى مرجح وهـذا الى ثالث . ومادام لا يمكن التسلسل الى ما لا نهاية فيجب الانتهاء عند المؤله المشخص . فبالاضافة الى أن هذا تفكير دائرى اى أنه مجرد عاطفة او انفعال سابق على التفكير يظهر التفكير فيه على أنه مجرد حركة للرجوع الى الوراء . والتفكير العلمى فى مساره تفكير الى الامام والى الكشف عن المجهول . وأن احتياج الفعل الى مرجح كى يحدث لا يعنى حدوث هـذا المرجح من الخارج بل يتم بمقارنة البواعث أيهمـا أقوى ثم اتباع الباعث الاقوى او بمقارنة غاية كل فعل مع غاية الآخر ومعرفة أيهما أكثر قيمة وثباتا أو بالرجوع الى المصلحة العامة التى ينتهى اليها التسلسل ، وهـذا كله لا يحدث بطريقة صورية . لا يحدث بأن يجد الانسـان نفسه محايدا بين فعلين منتظرا لمرجح يوجهه نحو الاول أو نحو الثانى بل يتبع الانسـان طبيعته وتكوينه ودعوته وغايته . الاختيار بين فعلين فى الحقيقـة ليس اختيارا حسابيا بل هو اختيار قائم على الباعث الاقوى فى الحياة(١٨٢) .

---

(١٨١) مذهب الاشاعرة (أهل الحق من أهل الملل وأهل الاسلام) أن الموجد لجميع الكائنات هو الله فلا موجد ولا خالق الا هو ، التمهيد ص ٥٤ ، لا خالق سواه ، العضدية ص ٢٤٦ ، الخالق هو الله ولا خـالق سواه وأن الحوادث كلها كائنة بقدرة الله من غير فرق بين ما يتعلق به من قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به ، والادلة النقلية مثل « لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه » ، « وهل من خالق الا الله » ، الدوانى ص ٢٤٦ — ٢٥٤ ، والقدرة الحادثة لا تصلح لاحداث الاجسام والالوان والطعوم والروائح وبعض الادراكات والحياة والموت ، التمهيد ص ٥٦ ، وطريقة أهل السنة فى اسناد الكائنات الى الله خلقا وابداعا طريقان : أ — الافعال المحكمة الدالة على علم مخترعها أو الاتقان والاحكام من آثار العلم ، وهذا بخلاف قدرة الانسان وعلمه . فالانسان اقل علما وقدرة ، يغلب عليه السهو والغفلة . ب — استحالة كون القدرة الحادثة صالحة للايجاد ، التمهيد ص ٦٧ — ٦٣ .

(١٨٢) الفعل عند اسـتواء الدواعى الى الفعل والترك وان امتنع

=

د — **نقد الجبر** . الحقيقة انه يصعب التفرقة بين الاسس والنتائج والمخاطر والاخطاء للجبر سواء فى افعال الشعور الداخلية او فى افعـــال الشعور الخارجية . فهى كلها متداخلة فيما بينها . فالاسس هى الحجج ، والنتائج هى المخاطر ، والاخطاء هى تفنيد الحجج . لذلك وضع الكل تحت موضوع واحد وهو « نقد » الجبر .

والاسس العقلية التى يقوم عليها الجبر اسس ضعيفة بدليل تفنيد اصحاب الكسب لها مع أن الكسب والجبر يعتمدان على الاسس العقليـــة نفسها ومنها تشخيص عواطف التاليه واثبات قدرة خارجية تتدخل فى فعل الانسان وانكار استقلال الانسان فى فعله . وكذلك بدليل تفنيد أنصار خلق الافعال له وهو تفنيد موجهأيضا لنظرية الكسب لاشتراكها فى الاسس العقلية نفسها التى يقوم عليها الجبر . مع أنه فى عقيدة القضاء والقدر يضـــيع الكسب ولا يمكن القول بهما معا ، فهما بمثابة الاخوة الاعداء . ويمكن نقد هذه الاسس على النحو التالى :

١ — اثبا تذات مشخص مؤله قادر قدرة مطلقة وعالم علما شاملا يبطل كونه حكيما صادقا . وتصبح أوصافه سفيها ظالما كاذبا لانه يفعل الظلم ويجبر الانسان على افعاله ويحاسبه ، يسلبه حرّيته ويكلفه(١٨٣) .

=

عليه حال الفعل كان مجبورا لا مختارا وان لم يمتنع احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر ، مطالع ص ١٨٩ — ١٩٠ ، لذلك خالف أبو الحسن البصرى أصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما على الآخر على مرجح . وزعم ان العلم بتوقف ذلك على الداعى ضرورى . وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعى واجب ، المواقف ص ٣١٣ ، الامر مشترك اذ المأمور عند استواء الدواعى ومرجوحية داعية وعند رجحانه واجب ، مطالع ص ١٩١ ، الانصاف ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(١٨٣) بيانما يلزمهم على القول بالخلاف (الجبر) ، المحيط ص ٣٦٦ — ٣٧٨ ، وهى أيضا ما يلزم من الكسب ، الشرح ص ٣٣٢ — ٣٣٦ وقد قيل شـــعرا :

=

وهو فى الحقيقة تشخيص عواطف التأليه ثم تصور وجود شخص مؤله له قدرة شاملة وعلم محيط يتدخل فى حوادث الكون ويتحكم فى مصائر البشر ويوجه أفعال الانسان كحق مطلق وكواقع مثبت . يستطيع أن يفعل اى شىء اراده الانسان أم لم يرده . يستطيع أن يمنع اى شىء من الوقوع أراد الانسان حدوثه أم لم يرده . يستطيع أن يعدم الانسان ذاته بعد وجوده وان يوجده بعد عدمه . لا يبقى أمام سلطانه قانون ثابت ، ولا عالم قائم . كل شىء يخضع لارادته ومشيئته . يستطيع أن يجعل الثلج نارا ، والنار ثلجا او أن يقلب الحجر ذهبا والعصى ثعبانا ، وأن يطلق الاشياء فى الهواء دون أن تقع ، وأن يوقف السهم فى الجو دون أن يصيب ، وأن يعاقب المحسن ويثيب المسىء ، لا راد لحكمه ولا رافع لقضائه . مادامت هذه هى البداية فيستحيل اثبات فعل الانسان الحر وارادته المستقلة لان البداية بداية نظرية وليست أمرا واقعا . وهى مقدمة تشمل الموقف والنتيجة معا ولا يمكن بعدها اثبات شىء لانها تتعلق بالشرعية الاولية والحق النظرى الاول . هى بداية تحتوى على حل مسبق هو الغاء وجود الانسان المستقل وفعله الحر . وبالتالى فالجبر ليس وصفا للفعل الانسانى بقدر ما هو قرار مسبق مبنى على شرعية أولية هى فى الوقت نفسه أساس كونى . وقد فرق الفقهاء من قبل بين ارادة التكوين وارادة التشريع ، الاولى كونية لا مرد لها والثانية تشريعية تعطى الامر ولا توجبه ، وتفسح المجال امام الانسان للفعل الحر والارادة المستقلة .

حينئذ يكون السؤال : ماذا يبقى من الانسان لو عدم وجوده ؟ ماذا يبقى منه لو قضى على فعله ؟ ماذا يبقى منه لو سلبت حريته ؟ ولحساب من ؟ ولما كنا نعلم من التوحيد أن عواطف التأليه هى فى أساسها عواطف تنشأ فى ظروف اجتماعية معينة اذ ينشأ التأليه والتجسيم فى مجتمع مضطهد

=

لو لم يكن متصفا بها لزم	حدوثه وهو محال فاستتم
لانه يفضى الى التسلسل	والدور هو المستحيل المنجلى

الخريدة ص ٢٣ — ٢٧

على درجات مختلفة من الاضطهاد كما ينشـأ التنزيه والتشبيه فى مجتمع منتصر بصورتين مختلفتين ، الاولى تثبت البؤرة المركزية المتعالية والثانية تثبت سيطرتها على الواقع بالفعل كذلك فان اثبات الجبر يؤدى الى اثبات السلطة فى المجتمع المنتصر واقامتها على الشرعية الاولى . ومع ذلك ، وكما يحدث فى المجتمعات المضطهدة يتحول الجبر الالهى الكونى الى جبر ذاتى باطنى أى حتمية تحقيق الانسان لرسالته فى الحياة ، وضرورة تحقيق عالم الفضيلة كتعبير عن كمال الطبيعة ويتحـول الى عملية تحرر للانسـان والكون معا .

٢ ـ يتم تصور التاليه على أنه بقدر ما يعطى المشخص المؤله من قدرة مطلقة يسلب من الانسان قدرته ، وبقدر ما يكون المشخص المؤله حرا تلغى من الانسان حريته . فالعلاقة بين المؤله المشخص وبين الانسان علاقة عكسية وليست طردية . بقدر ما يعطى الاول يؤخذ من الثانى وبقدر ما يؤخذ من الاول يعطى الثانى . وهى علاقة تضارب وصراع تكشف عن مزاحمة بين الله والانسان وكأن العالم لا يكون فيه الا بطل واحد . وهذا تصور خاطىء لانه لا يوجد مؤله مشخص فى الواقع واقف للانسان بالمرصاد . كلما أراد الانسان أن يكون حرا سلبت منه حريته . ولا يأتى الانسان بفعل حر الا فى غفلة عن المؤله أو بمرجح زائد منه(١٨٤) . والحقيقة أن العـلاقة بين عواطف التاليه باعتبارها أثمن ما لدى الانسان والفعل وهو واقع الانسان علاقة طردية . اذ تتحول هذه العواطف الى أصلها كبواعث على الفعل من داخل الشعور وليست اسقاطات على الطبيعة خارج الشعور وخارج الفعل وضده . ليس للكمال وجود خارجى بل هو باعث انسانى نحو الكمال .

---

(١٨٤) العبد اذا أراد ايجاد فعل وأراد الله عدم ايجاد ذلك بعينـه فان حصل مراد العبد دون مراد الرب لزم أن يكون العبد قادرا كامـلا والبارى ضعيفا عاجزا . وهذا لا يقول به عاقل لاستحالته ، المسائل ص ٣٧٤ ، لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجيح بلا مرجح فان قدرته تعالى وان كانت أعم لكنا بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء ، مطالع ص ١٩٠ .

ليست الارادة الشاملة صفة لذات مشخص بل هى ارادة انسانية تبغى أوسع نطاق لها واكبر تاثير . ليس العلم ايضا صفة مطلقة لذات مشخص بل هو دافع انسانى نحو العلم يعطى الاساس النظرى للفعل . ويكون السؤال : لمصلحة من تصور هذه العلاقة العكسية بين الانسان وقيمه ؟ وكيف تثبت القيمة بذاتها اذا سلبت ارادة الانسان ؟ وفى اية قيمة تعمل ارادة الانسان لو أصبحت القيمة خاوية غير قابلة للتحقيق ؟ ولماذا لا تكون العلاقة طردية ، بقدر اثبات حرية الانسان تثبت فاعلية القيمة وبقدر ما تضمحل فاعلية القيمة تضمر حرية الانسان ؟ فى الجبر الذاتى وحده تكون العلاقة طردية . كلما أحس الانسان بدعوته ، وهى القيمة ، ازدادت حريته . وكلما ضعف احساس الانسان بدعوته قلت حريته وطواه الجبر .

٣ — وكما يتم تدمير فعل الانسان وارادته المستقلة كذلك يتم تدمير قوانين الطبيعة الثابتة خاصة ابتداء من القرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكانها الخطر الداخلى بعد درء الاخطار الخارجية من التاليه والتجسيم والتشبيه . والحقيقة أن الحوادث الخارقة للطبيعة التى يظن على انها دليل على وجود ارادة خارجية هى ارادة الذات المشخص المؤله التى تتدخل فى الطبيعة هى فى الحقيقة حوادث طبيعية نجهل عللها(١٨٥) . فكل ما يظن أنه يحدث من خارج الطبيعة هو فى الحقيقة يحدث من داخل الطبيعة ، وبتقدم العلم يمكن معرفة القانون الذى تجرى طبقا له هذه الحوادث . وان تقدم العلم مشروط بنقل النظرة العلمية من التفسير الخارجى الى التفسير الداخلى ، ومن الفهم بالقوى الخارجية الى الفهم بالقانون الداخلى . وقد تكون الحادثة الخارقة للطبيعة ادراكا خاطئا سببه مؤثر انفعالى حاد . فالادراك الحسى مرتبط بدرجة الشعور الانفعالى كما يرى العطشان الماء سرابا ، والجوعان الحذاء دجاجة ، وكما يشعر المصاب بزلزال فى الارض وبانفتاح القبور وبدك الجبال كما هو معروف فى مشاهد الصلب فى الاناجيل

---

(١٨٥) أنظر مقدمتنا لاسبينوزا « رسالة فى اللاهوت والسياسة » ، ص ٦٥ - ٦٩ ، أنظر أيضا الفصل التاسع من هذا المصنف عن النبوة .

الاربعة . وعادة ما تقع امثال هذه الحوادث فى لحظات يكون الشعور فيها فى حالة صدمة وفقدان توازن تمنع من الادراك الحسى السليم . وقد تكون هذه الحوادث الخارقة للطبيعة مجرد صور فنية لا تتعدى حدود اللغة ، تعبر عن قدرة مطلقة من أجل اعادة بناء اعتقاد الناس والايحاءلهم بأن هناك حقا مطلقا وعلما شاملا وارادة لا غالب لها مما يعطى لهم ثقة بالنفس ومما يجعلهم قادرين على العمل أكثر مما لو أوحى اليهم بأن هذا العالم هو عالم الثبات المطلق الذى لا يتغير . المقصود من المعجزة كصورة فنية هو أن الطبيعة ميدان عمل ومجال تحقق للارادة ، وأنها طيعة لا عاصية تقبل كل فعل . وفى الجبر تؤدى هذه الصورة الفنية الى غرض عكسى وهو اعتبار أن كل شىء فى الطبيعة خاضع لسلطة مطلقة وارادة شاملة لها . فتحولت من دافع على الفعل الى مانع من الفعل ، ومن باعث على الارادة الى ناف للارادة . فلو انتقلنا الى الميدان الاجتماعى قامت الصورة الفنية فى الخيال الشعبى ومن خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات الدينية بدور مؤيد للسلطة فى قضائها على كل معارضة . وان حدث بعض ما يسمى بالمعجزات فانه قد حدث فى لحظات تاريخية معينة كتغير مفاجىء فى ظواهر الطبيعة وتبديل لقوانينها وذلك فى نشأة الكون الاولى . ولكن بعد أن بردت الارض واستقر نظام الكون انتهت المعجزات ، وأصبح الانسان قادرا بعقله الكامل وبفعله المستقل على فهم العالم والسيطرة عليه .

٤ — ويؤدى الجبر الى عكس ما يقصد اليه . فلو كان المقصود اثبات أحقية المشخص المؤله على الكون فانه يؤدى فى النهاية الى اثباته متحولا زائلا متأرجحا بين الوجود والعدم . مادام الفعل له ، والفعل المباشر منه فانه يرتبط بالاشياء والافعال ، يوجد حيث توجد ، ويعدم حيث تعدم . حينئذ يتحول من القبلية الشرعية الى البعدية العملية وينتقل من المطلق الى النسبى ، ومن الفعل الى الانفعال ، يكون محلا للحوادث وينقلب من النقيض الى النقيض ، ومن المسيطر الى المسيطر عليه ، من الحاكم الى المحكوم ، من القاهر الى المقهور . يصبح هو والتاريخ شيئا واحدا مثل

الكرامية أو مثل آلهة اليونان تدخل حلبة الصراع فى معارك البشر(١٨٦) . واذا كان المقصود من الجبر اثبات القدرة الشاملة والعلم المطلق وجميع صفات العظمة والكمال فان هذا القصد يتحول الى نقيضه فيثبت المؤله حالا فى الاشياء ، فاعلا فيها ، قريبا منها . ويصبح حادثا محدودا نسبيا خاضعا لفعل الانسان(١٨٧) . ففى الجبر لا الله أثبت نفسه منزها ولا الانسان اثبت نفسه فاعلا . وبالتالى يضيع التوحيد والعدل ، ركنا العقليات ولب العقيدة .

٥ — ومما ينقص فى التنزيه انتهاء الجبر وهو بصدد حل توهم مشكلة الحق الالهى المطلق ونيل الانسان منها الى خلق مشكلة أعظم وهو اعتبار الله مسؤولا عن الشر والقبح وكل آثام العالم واوجاع الناس ومآسى البشر . فهو خالق كل شىء وفاعله . وأمرنا بفعل القبيح من ظلم وجور وكذب . وكيف يكون الخير مطلقا وهو سؤول عن الشر فى العالم ؟ وكيف يصدر الشر عن الخير ؟ لذلك اصبح موضوع تبرئة الله عن الشر اكثر الحاحا فى الجبر والكسب منه فى الاختيار بالرغم من أن الحسن والقبح العقليين نظرية مقارنة للاختيار(١٨٨) .

---

(١٨٦) كما أنه اذا عرف تعلق كونه متحركا بالحركة لوجب كونه متحركا عندها ووجوب زواله عند زوالها ، فواجب اذن تعليق مدة الصفة بالحركة فهكذا الحال فى أفعالنا ، المحيط ص ٣٤٠ — ٣٤١ .

(١٨٧) ومتى قيل أن الله هو الذى يحدثه والحال ما قلناه فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الالوان بنا من جهة الفعلية وانما يتعلق من حيث الحلول ، المحيط ص ٣٤١ .

(١٨٨) اضافة المجبرة المقبحات الى الله ، الشرح ص ٧٨٧ ، الله فاعل القبائح ان كان مسؤولا عنها . فان قيل ذلك قبيح والله غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح قيل : هو قادر على أن يجعله من كسب العباد ، الشرح ص ٣٣٢ — ٣٣٤ ، على أن أفعال الجوارح لو كانت فعل الله وفى جملتها الكلام والكذب لوجب كونه كاذبا بكل كذب يقع فى العالم ، المغنى جـ ٩ ، التوليد ص ١٨ ، ويكفى المجبرة اضافة القبائح الى الله ، المغنى جـ ٩ ، التوليد ص ١٨ ، شرح التفتازانى ص ١٠٣ ، حاشية الاسفراايني ص ١٠٣ .

وفى مقابل ذلك ينزع الجبر من الانسان مسؤوليته عن أفعال الشعور الداخلية من علم وجهل وظن واعتقاد وهى أساس افعال الشعور الخارجية . كما يسلبه مسؤوليته عن افعال الشعور الخارجية من عدل وظلم وحق وباطل ، وقهر وتحرر ، وفقر وغنى(١٨٩) . الجبر نفاق واحتجاج ومحاجة ، وتهرب من الفعل والواجب بحجة الجبر . فالجبر نفى للحق وتهرب من المسؤولية وتذرع بالقضاء والقدر ، العقيدة الاولى فى الجبر(١٩٠) .

٦ — ويؤدى الجبر الى قبح بعثة الرسل وعدم فائدتها وابطال الغاية منها . فما دام الانسان مجبرا على افعاله ففيم التنبيه والتبليغ ؟ وفيم ارسال الانبياء والرسل ؟ وفيم ارسال رسول صادق ؟ وكيف يمكن حينئذ التمييز بين الرسول و « ابليس » ؟(١٩١) . كما يؤدى الجبر الى اسقاط الشرائع والغاء التكاليف وعدم الالتزام بأى قانون ما دام الانسان مجبرا على افعاله . وهو ما حدث بالنسبة للصوفية ونقد الفقهاء لهم(١٩٢) . كما يؤدى على الاقل الى قبح التكاليف ومنع القدرة . فما دام الانسان مجبرا ولا قدرة له على اتيان اى فعل ففيم التكليف الذى يتطلب القدرة على الاتيان به ؟

---

(١٨٩) يقتضى أن يكون الله فاعلا للايمان والكفر ، المحصل ص ١٤٤ .

(١٩٠) المجبرة خصماء الله لانهم يحتجون عليه بالقدر ، الشرح ص ٧٧٤ .

(١٩١) يقول أبو الهذيل ويؤيده الرازى : انزل الله القرآن ليكون حجة على الكافرين لا لهم ولو كان المراد من اثبات الجبر وقوع افعال العباد بقضاء الله لقالت العرب للنبى كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا ؟ وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا ؟ وكان ذلك من أقوى القوادح فى نبوته ، المحصل ص ١٤٤ ، لولا استقلال العبد بالفعل لم يبق للبعثة فائدة ، المواقف ص ٣١٤ ، ولم تعد هناك امكانية لاثبات النبوة ، الشرح ص ٧٧٨ ، ففيم بعثة الانبياء ، بطلان الشرائع ، جواز بعثة رسول كذاب ، بطلان حجة الرسل على الكفار ، التسوية بين الرسول وابليس ، الشرح ص ٣٣٣ — ٣٣٥ ، ولو جوزنا ذلك عليه لم يوفق بشىء من كلامه وبشىء من الادلة ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٨ .

(١٩٢) نكاح البنات والامهات بقضاء الله وقدره ، الشرح ص ٧٣ ، الاقتصاد ص ٤٧ .

كما يؤدى الى قبح كل فعل بل والى استحالته ما دام الفعل يتطلب القدرة عليه . فالانسان لو لم يكن مختارا لقبح تكليفه . والتكليف ليس تحصيل حاصل . فالانسان قادر على الفعل ولا شىء مقررا عليه الا فى حساب عام للكون ومسار التاريخ وقانون حركة المجتمعات والشعوب . فلا يتم فعل الا بوعى الافراد وحركة الجماهير ، وبقيادة رشيدة وبفكر عملى وبقانون تاريخ . ولا يقال أن التكليف مجرد داعية الى الفعل الذى يخلقه الذات المشخص لان التكليف سيظل فى هذه الحالة فائضا لا لزوم له ما دام الفعل مخلوقا من الله(١٩٣) . كما ينتهى الجبر الى قبح الامر والنهى . فما دام الانسان مجبرا على افعاله ففيم التوجيه نحو الفعل أو نحو عدم الفعل ؟ فالامر والنهى لا يوجهان الا القادر على الفعل(١٩٤) . وفى نفس الوقت لا يجوز الجبر تكليف ما لايطاق ما دام الانسان ليس هو الفاعل وما دام الفعل ليس مرتبطا بحدود الطاقة الانسانية(١٩٥) . وينتهى الجبر الى ابطال النعمة أو الدعاء والشكر على التوفيق دون الخذلان . فما دام الانسان مجبرا

---

(١٩٣) التكليف واقع بمعرفة الله . فان كان فى ذلك فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه محال . وان كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها فى صحة التكليف منه غافل عن التكليف ، وتكليف الغافل بالمحال . لولا استقلال العبد بالفعل لبكل التكليف والتأديب . وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها تكون دواعى الى الفعل فيخلق الله الفعل عقيبها عادة . وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ، المواقف ص ٣١٥ ، عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر لنفى التكليف ، وصحة التكليف مع القضاء والقدر ، التحقيق ص ١٣١ — ١٣٣ .

(١٩٤) والجبر مذهب معقول الا أنه يرفع كل ما تقرر فى العقول من الامر والنهى ، المحيط ص ٤٠٨ ، قبح الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فان قيل : الاستدلال بحسن المدح والذم والامر والنهى على أنها محدثة لتصرفاتنا فاننا استدللنا بفرع الشىء على أصله لانا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وامره ونهيه ، قيل : نعم حسن الامر والنهى والمدح والذم على الجملة ضرورة وان لم نعلم كونه محدثا على التفصيل ... قبح الجهاد ، الشرح ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

(١٩٥) جواز تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٧٧٣ ، ص ٣٣٥ . الاختيار الموجب تكليف بما لا يطاق . الاختيار الضرورى أو على البدل ليس اختيارا ، الشرح ص ٣٩٨ — ٤٠٠ ، الفصل ص ١٠٠ — ١٠١ .

على افعاله فان لن يسأل التوفيق ، ولن يسع الى الفعل ، ولن يطلب الهداية ، ولن يشكر اذا ما تحقق ما سأل وطلب ورجا(١٩٦) . كما يؤدى الى ابطال استحقاق المدح والذم . فالمجبر على افعاله لا يستحق المدح أو اللوم لانه لم يحدث شيئا بفعله بل أحدثه غيره فيه . ولا يستحق الانسان اللوم أو الثناء الا اذا كان مسؤولا عن فعله قادرا عليه . ولا يقال أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية لان المحال افعال(١٩٧) . واخيرا يؤدى الجبر الى ابطال الثواب والعقاب على الافعال . يحيلهما الجبر لعدم مسؤولية الانسان على الافعال ، ومن ثم ابطال الوعد والوعيد . ولا يقال ان الثواب والعقاب مجرد عادة ، فالعاديات حوادث طبيعية لا دخل لفعل الانسان فيها . أما الافعال فهى تتأتى بفعل الحرية . ليست الافعال الا مجرد علامة على الثواب دون أن تكون هى المقررة للثواب والعقاب . ليس للعلامة أية دلالة خاصة لانها يمكن ان تكون فعلا بل أى شىء آخر . العلامة انكار للفعل كما أن الفعل المجازى انكار له . الفعل حقيقة واعتباره مجازا هو فقط تغيير فى لفظ الجبر(١٩٨) .

---

(١٩٦) الابانة ص ٥٧ .

(١٩٧) لولا استقلال العبد بالفعل لارتفع المدح والذم والثواب والعقاب . المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشىء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وعاهته ، المواقف ص ٣١٤ ، منع استحقاق المدح والذم ومنع التفرقة بين المحسن والمسىء ، الشرح ص ٣٣٢ — ٣٣٤ ، الانصاف ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(١٩٨) الاقتصاد ص ٤٧ ، التمهيد ص ٧٣ — ٧٩ ، الدوانى ص ٢٤٦ — ٢٥٤ ، شرح التفتازانى ص ١٠٠ أما الثواب والعقاب فكسائر العاديات . وكما لا يصح أن يقال له خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء فكذا هنا ، المواقف ص ٣١٥ ، وزعم جهم انه تعالى جعل هذه الافعال (التى يفعلها الله على الحقيقة والانسان على المجاز) علامة الثواب ، وجعل بعضها علامة العقاب حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب والكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز أن يجعل العلامة فى ذلك الامراض والمصائب والالوان ، المحيط ص ٤٠٧ — ٤٠٨ .

٧ — وفى تفنيد الجبر توجه اليه الحجج التى يعتمد عليها الكسب لاثبات الحرية وهى التفرقة بين حركة المرتعد والحركة الاختيارية لاثبات اولوية الحركة اللاارادية وهى حركة المرتعش على الحركة الارادية وهى حركة المختار . وهى حجة ذات شقين اما تثبت الجبر نظرا للحركة اللاارادية او تثبيت الكسب نظرا للحركة الارادية . ومع ذلك لا تميز عقيدة الجبر بين المستويات بين المضطر والمكتسب والمختار ، بين الملجأ وما ليس بملجأ ووضع الافعال كلها فى قالب واحد وهو الاضطرار ثم الاضطرار من الخارج وليس من الداخل . وهناك فرق فى السلوك . يحدث المضطر اما لعجز به أو فيه او لصعوبة الاتيان بفعل فى موقف لا يسمح بتحقيقه ، وهو اضطرارى يمكن معرفة علته . اذا زالت العلة زال المعلول . ويحدث المكتسب بالممارسة وبتكرار الفعل بالتربية داخل الجماعة الداعية . ويحدث المختار طبقــا للباعث الاقوى نتيجة لاختلاف القيم بين الشدة والضعف فى التمثل . يؤدى الجبر اذن الى الغاء المستويات وعدم التمييز بين الافعال واثبات أن العالم واحد والفعل واحد وبالتالى يمحى الفرق بين الله والانسان ، بين ارادة الله وارادة الانسان ، بين قدرة الله وقدرةالانسان ، وجعل الله على مستوى الانسان ، والانسان على مستوى الله فى حين أن العقيدة والشريعة كلاهما يقومان على التمييز بين المستويات(١٩٩) . فى حين تثبت حرية الاختيار عندما تتم التفرقة بين المستويات ويقضى عليهــا بارجاعها كلها الى مســتوى واحد(٢٠٠) . لذلك يخلط الجبر بين فعلين فعل التاليه وفعل الانسان .

---

(١٩٩) مزاج العالم عند المجوس واحد ، حسن من النور ، وقبيح من الظلمة ، والمجبرة تثبت الكفر واحدا ، حسن من الله ، وقبيح منا ، الشرح ص ٧٣ .

(٢٠٠) الاختيار الذى فعل الله ومنفى عن سواه هو الاختيار الذى اضافه الى خلقه ووصفهم به لان الاختيار الذى توحد الله به هو أن يفعل ما يشاء كيف شاء واذا شاء ، وليست هذه صفة شىء من خلقه . وأما الاختيار الذى اضافه الله الى خلقه فهو اما خلق فيهم الميل الى شىء مـا والايثار له على غيره فقط ... والفرق بين الفعل الواقع من الله والفعل الواقع منا هو أن الله اخترعه وجعله جسما أو عرضا أو حركة أو سكونا =

فعل التاليه واجب نظرا طبقا لعواطف التاليه وفعل الانسان واجب نظرا وعملا . كما يعطى الاولوية لفعل التاليه على فعل الانسان . وفعل التاليه هنا يعنى الموقف الذى يمارس الانسان فيه حريته ثم ينكر فعل الانسان ويثبت فعل التاليه وكأن الانسان يضحى بحقه كلية فى سبيل الاحســاس بالغموض والتوهمات المستقبلية . ثم تفسير الافعال وكل مظاهر الطبيعة بالعلة الاولى دون العلل الثانية ، وبالتالى تنتهى حرية الانسان كما يقضى على العلم . وبالرجوع الى الفعل الانسانى وتحليل السلوك البشرى يمكن اكتشاف أن الفعل الانسانى الحر ليس هو الفعل العقلى وحده بل فعل الشعور(٢٠١) . وكل انكار لذلك انما هو توهمات وأخطاء فى استعمال الالفاظ مثل الجواز والصحة والتوهم . فالجواز قد يفيد الشــك اذا كان المقصود به الفعل الانسانى . وقد يعنى الصحة اذا كان المقصود به فعل التاليه . فكل لفظ يحتمل معنيين يصح احدهما على فعل الانسان والآخر على فعل التاليه(٢٠٢) .

٨ — ويقوم الجبر على ابطال العادات والعرف والمألوف . يفنده الاحساس بالحرية والشعور البديهى بالمسؤولية ، وما هو أساس للحياة الخاصة والعامة . فحدوث الحرية بالفعل فى الواقع أكبر دليل على وجودها . وما الحاجة الى اثبات شيء هو موجود بالفعل ؟ كما أن الجبر ابطال لحكم العقل واعتماد على اللامعقول ، ومنع السؤال والتساؤل والفهم ، والاعتماد

= أو معرفة أو ارادة أو كراهية . وفعل الله كل ذلك فينا بغير معاناة منه . وفعل تعالى لغير علة . وأما نحن فانما كان فعلا لنا لانه خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره فينا محمولا لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة ولم نخترعه نحن ، الفصل ج ٣ ، ص ٢٠ — ٢١ .

(٢٠١) بين الصحيح الجوارح وبين من لا صحة بجوارحه فرق لائح لجوارحه لان الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعاد وسائر الحركــات مختارا لها دون مانع والذى لا صحة لجوارحه لورام بذلك جهده لم يفعله اصلا ، الفصل ج ٣ ، ص ١٩ .

(٢٠٢) الشرح ص ٣٩٤ — ٣٩٥ .

على السلطة والطاغوت والاسطورة(٢٠٣) . مع الجبر تستحيل المعرفة وماذا تجدى المعرفة ما دام العقل لا يتم بأساس نظرى عن وعى وتدبر ؟ وما الحاجة الى العقل والبحث والنظر والانسان مفعول فيه(٢٠٤) ؟ والجبر شهادة زور لانه دفاع عن الذى يحتج بالجبر وينكر شهادة الحس والوجدان، ويقول غير ما يشعر به(٢٠٥) . ويتجاوز الجبر حدود المعرفة الانسانية ، بداهة العقل والحس وشهادة الوجدان ، فيمتد الى العالم الآخر . وبالتالى يقع فى خطأ مزدوج ، الجبر فى الدنيا والجبر فى كل العوالم الممكنة الاخرى فى الحياة أو بعد الموت . فالجبر فى هذا العالم لا يؤيده عقل أو تجربة أو حياة . والجبر فى العوالم الاخرى هو استمرار للجبر فى هذا العالم حتى ولو كان فى عالم افضل يجد فيه الانسان تعويضا عن عالم البؤس والحرمان ، فى عالم من النعيم والاكتفاء ، وعن عالم الظلم والقسوة الى عالم العدل والرحمة . فهو عالم نفسى مسقط مشخص يعبر عن حرمان الانسان وضيقه بالظلم ورغبته فى التعويض وأمله فى الخلاص . وكل القوانين التى يتصورها الانسان تحكم هذا العالم الآخر هى قوانين بالتمنى(٢٠٦) . ان الحرية تثبت فى هذا العالم . واثباتها أو انكارها فى عالم آخر لا يزيد ولا ينقص من ثبوت

---

(٢٠٣) ومع ذلك فان الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، مطالع ص ١٩١ .

(٢٠٤) سدت المجبرة على أنفسها معرفة الله ، الشرح ص ٧٧٨ ، ان المجبرة لا يمكنها أن تعرف تعلق الحوادث بالقديم ولا يمكنهم ايضا معرفة المحدث القديم ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٢٤ .

(٢٠٥) المجبرة يشهدون الزور لابليس ويجعلونه سبب الغواية ، الشرح ص ٧٧٤ .

(٢٠٦) عند أبى الهذيل اهل الآخرة مضطرون الى ما يكون منهم ، واهل الجنة مضطرون الى اكلهم وشربهم وجماعهم ، واهل النار مضطرون الى اقوالهم ، وليس لاحد فى الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول . والله خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به ، الفرق ص ١٢٤ ، لذلك قيل عن أبى الهذيل ، قدرى الاولى جبرى الآخرة فان مذهبه فى حركات اهل الخلدين فى الآخرة فانها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة للبارى اذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها . الملل ج ١ ، ص ٧٦ .

الحرية فى هذا العالم بل يكون مجرد تشويش عليها وافساح مجال للجبر الاخروى . وما فائدة انكار الحرية فى عالم آخر ما دام التكليف قد انتهى بانتهاء الحياة ؟ حتى ولو أمكن تصور حياة أخروية كيف يمكن تصورها بلا حرية ؟ وكيف ينعم الناس عندما لا يكونون قادرين بل عندما يكونون مضطرين حتى الى النعيم الابدى ؟ حتى الجزاء لا يكون جزاء الا اذا كان نتيجة فعل حر ، ويكون الفعل حرا دون عصمة . فالعصمة ايضا جبر لان الانسان لا يقدر على فعل الخطأ . والجبر فى النعيم الاخروى عذاب بالنسبة للحرية فى العذاب الدنيوى(٢٠٧) . يبدو أن الاستحقاق كواجب عقلى جعل المثاب مضطرا الى الثواب ، والمعاقب مضطرا الى العقاب ، وهو اضطرار القانون . والحقيقة أن العالم الآخر ليس عالم فعل بل عالم ثواب ، ليس عالم امتحان واختبار بل عالم يتم فيه حصر النتائج . ففى هذا العالم يتم الكشف فيه عن حصيلة الفعل بعد أن يكون قد تم كل فعل .

٩ — ويبطل الجبر تعلق الفعل بالانسان ووقوعه حسب دواعيه ، والغاء البواعث على الفعل ومسؤولية الانسان عنه ، بل القضاء كلية على الانسان الفاعل الحر القاصد المحقق . فالجبر تسوية للانسان بظواهر الطبيعة وتحويله الى آلة تحقق مقاصد الغير(٢٠٨) . يؤدى الجبر الى نفى حرية الانسان وقدراته وبواعثه ودواعيه وصوارفه وأهدافه ومقاصده وغاياته وتخطيطه وتعلمه وتجاربه وأخطائه ونجاحه وفشله وسلبه حياته

---

(٢٠٧) يدافع الخياط عن أبى الهذيل قائلا : الآخرة دار جزاء وليست بدار تكليف . فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لاعمالهم لكانوا مكلفين ، ولو وقع ثوابهم وعقابهم فى دار سواها ، الفرق ص ١٢٥ ، ورردا على أبى الهذيل وجبريته فى الآخرة يقول أهل السنة : وما أنكرت عليهم من أنهم يكونون فى الآخرة منهيين عن المعاصى ومعصومين منها كما قال أهل السنة مع اكثر الشيعة أن الانبياء كانوا فى الدنيا منهيين عن المعاصى ومعصومين عنها . وكذلك الملائكة منتهون عن المعاصى ومعصومون منها ، الفرق ص ١٢٥ .

(٢٠٨) الجبر مذهب معقول الا أنه يرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا ، المحيط ص ٤٨ ، القضاء على الدعاوى والمقاصد والاستحقاق ، الشرح ص ٧٧٩ ، الانصاف ص ١٥٣ — ١٥٤ .

ووجوده وغمه ورسالته وكل شيء وابداعه وخلقه وفنـه وشعره وجهاده ونضاله . واذا كان كل فعل حكمه قضاؤه ، وأفعاله ليست معللة بغاية أو سبب فانها تصبح غير مفهومة ولا قصد لها ولا غاية ولا سبب ، وهى الافعال العشوائية المتناقضة التى تقوم على العبث والسخف واللامعنى والتناقض . ويؤدى الجبر الى القول بالطبع وأن كل انسان يفعل ما هو مطبوع عليه وجوهر الطبع هنا هو الجبر فى حين أنه اذا كان الطبع هو الطبيعة فان الطبيعة حرة(٢٠٩) . وينفى الجبر التولد فى الطبيعة واستمرار القدرة لنفيه القدرة أصلا وبالتالى ترك العالم وتوقف الفعل فيه(٢١٠) .

١٠ — ويؤدى الجبر فى عقيدته الام ، القضاء والقدر الى الرضـا والاستكانة وقبول الخير دون زيادة والشر دون نقصان . يصبح الرزق معدا من قبل لا تغيير فى وضع الانسان ولا تبديل . يتم الرضا بالشر وقبوله وايجاد العلل له كالامتحان والاختبار فالمؤمن المصاب . وينتهى الانسان الى تبرير الشر وتعقيله ثم قبوله والرضا به(٢١١) . وبعد أن يتحول الجبر الى موروث فى الدين الشعبى تظهر سلبياته العملية ويختفى الحق الالهى النظرى الذى

---

(٢٠٩) القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعا عليـه والقادر على الايمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولا عليـه ، الشرح ص ٧٧٤ .

(٢١٠) المجبرة يجعلون المتولدات من خلق الله بايجاب المحل بل أكثر افعال العباد متولدة ، المحيط ص ٣٨٠ ، ص ٣٨٨ ، فأما المجبرة فانهم يثبتون المتولدات كلها من فعل الله ويمتنعون من أن يفعل الإنسان الا فى بعضه الا ما حكى عن ضرار وحفص الفرد أن ما تولد من فعله يمكنه الامتناع منـه متى أراد فهو فعله كالريح وما اشبهه دون سواه ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٣ .

(٢١١) يجب على المكلف أن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره بمعنى أنه يصدق ويذعن بأن كل كائن فى الماضى والحال والاستقبال انما هو بقضاء الله وقدره ، القول ص ٤٤ — ٤٥ ، الامير ص ١٠٣ — ١٠٤ ، لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر ، شرح التفتازانى ص ٩٨ ، حاشية الخيالى ص ٩٨ — ٩٩ ، الاسفراينى ص ٩٨ .

كان الدافع على صياغته . يصبح الجبر السبب الرئيسى فى استكانة الشعوب ومنعها من الثورة والغضب والتمرد والمعارضة والدفاع عن الحقوق فتنتهى الى الاستسلام والرضى وقبول الامر الواقع وما به من فقر وجهل وتخلف وقهر ما دامت الشرور والآثام واقعة حتما لا يمكن تغييرها الى نفع وصلاح . ويكون ذلك فى الماضى والحاضر والمستقبل ، فى كل الزمان ومن ثم تنعدم الثورة فى الحاضر ولا يعد لها فى المستقبل وتدان فى الماضى . ويغيب النموذج التاريخى فيصبح الانسان خارج الزمان والمكان وخارج التاريخ . معنى الرضا بالقضاء والقدر هو عدم الاعتراض على حكم الله السابق وارادته الازلية . وما اسهل بعد ذلك ان يأتى الحاكم ممثلا لارادة الله ويطالب الناس بالتسليم والرضا والقبول فيمتنعون عن الاعتراض ، وكأن الانسان فى مواجهة حاكم قاهر وسلطان جائر تجب مشيئته وارادته مشيئة المحكوم وارادته . وبالتالى يؤدى تبرير الشر على أنه خير ، وتحريم السخط على أنه رضا الى عدم الثورة على الظلم ونهاية الغضب من القلوب والثورة فى الشعوب(٢١٢) .

٢ — نظرية الكسب .

مع أن الكسب هو النظرية الثالثة تاريخيا بعد الجبر وخلق الافعال يحاول الجمع بينهما على التوسط الا انه هو الخطوة الثانية لافعال الشعور الخارجية كما كان الحال فى أفعال الشعور الداخلية فى الحلول المتوسطة لانه يحاول الخروج من الجبر والاقتراب من خلق الافعال بصرف النظر عن مدى نجاح المحاولة . والقول به اتجاه عام لا يميز طائفة عن أخرى وان كان اصبح ممثلا لكبراها ومميزا لها وبالتالى اصبح مرادفا لعقائد الجمهور ،

---

(٢١٢) نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره على الاطلاق بمعنى أنه لا يعترض على حكمه السابق وارادته الازلية ، ولا يتقدم بين يديه بالاعتراض بل نسلم لما أراد فينا وفى غيرنا ، ولا نعترض بما يفعل ، الانصاف ص ١٦٦ — ١٦٧ ، كل الكائنات مقضية بقدرة له وعدم الاعتراض على شىء من ذلك ، القول ص ٤٤ — ٤٥ .

وعقيدة رسمية للدولة(٢١٣) . وقد ظهر الكسب فى العقائد المتاخرة وكانه النظرية التاريخية الدائمة والنظرية الدينية الشرعية التى لا يستطيع أحد الخروج عليها طبقا لعقائد أهل السنة ، استسهالا للامر ، فالعقائد المتأخرة عندما غاب عنها الاساس النظرى لم يبق منها الا هذه النظرية التى تخاطب الايمان ويسهل عرضها بالعقل(٢١٤) أو تملقا للجماهير لانها تزايد على الايمان مثل الجبر أو دفاعا عن السلطة ما دامت الاولوية للقدرة ليست للانسان ، وما دام الانسان ما زال تابعا للارادة الخارجية . والنظرية بالنسبة الى الجمهور تعطى له الحسنيين معا ، الله وذاته ، وتجعل الله عمادا لذاته وأساسا لها ومن ثم يجد له مستقرا ومتاعا ، ويركن الى ركن أمين .

أ — **تعريف الكسب** . هل نظرية الكسب منفصلة عن عقيدة الجبر ؟ ان الكسب فى الحقيقة لا يختلف عن الجبر ، وهو يوضع فى كثير من الاحيان معه(٢١٥) . يعتمد على التحليلات نفسها التى يعتمد عليها الجبر . فاثبات

---

(٢١٣) الذين يقولون بالكسب طوائف كثيرة : أهل السنة ، المريسى ، ابن عون ، النجارية ، الاشعرية ، الجهمية ، طوائف من الخوارج ، والمرجئة والشيعة ، ومن المعتزلة ضرار بن عمرو وأبو يحيى حفص الفرد . يقولون جميعا جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله فى الفاعلين بها ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ، والمصنفون من المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية ونحن سمعنا اقرارهم على أصحابهم من النجارية والضرارية فعددناهم من الجبرية ، الملل ج ١ ، ص ١٢٧ .

(٢١٤) ويقال شعرا فى العقائد المتأخرة :

ولنا الجزاء للعبيد لكسبهم فى المذهب السديد
فلا تكن مفرطا أو مفرطا واتبع بين ذلك سبيلا وسطا

الوسيلة ص ٣٤ — ٣٥

وعندنا للعبد كسب كلفا به ولكن لم يؤثر فاعرفا
وليس مجبورا ولا اختيارا وليس كل يفعل اختيارا

الجوهر ص ١١ — ١٢

أنظر أيضا التحفة ج ٢ ، ص ٨ — ١٠ ، الاتحاف ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٢١٥) عند الاشعرى كل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسبا لعباده فهو قادر أن يضطرهم اليه وجائز أن يضطرهم الله الى الجور ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٧ .

أحدهما يسهل اثبات الآخر ، ونقد أحدهما يسهل نقد الآخر . وتتوقف كثيرا من تحليلات الكسب عند اثبات خلق المعبود للافعال دون اعتناء باثبات الكسب وكأن اثبات خلق الافعال للمعبود واثبات الكسب للانسان شيء واحد مما يدل على أن الكسب مجرد تنوع صغير داخل الجبر . يبدأ الكسب بمسلمات الجبر وبقضيته الاولى وهو لا خالق الا الله ولا فاعل الا الله سواء كان من اكساب العباد أو من غير اكسابهم وكأن الامر مجرد تغيير لفظ بلفظ أو اعطاء الانسان الفتات ايهاما وخداعا(٢١٦) . بل أن لفظة الكسب قد لا تعنى شيئا على الاطلاق انما أريد بها التمويه على الجمهور أنها تفيد شيئا غير الجبر وهى فى الحقيقة لا تفيد الا الجبر(٢١٧) . الكسب اسم بلا مسمى ، لفظ بلا معنى ، كلمة تشير الى لا شيء وتكشف عن مجرد الرغبة فى اثبات الجبر بطريقة ملتوية توحى بأنها لا تنفى خلق الانسان لافعاله واثبات مسؤوليته عنها . فهو مجرد وسيلة للقيام بتفكير مقنع يكشف عن

---

(٢١٦) الله خالق كل مخلوق سواء من اكساب العباد أو من غير اكسابهم ، الاصول ص ١٣٦ ؛ وجب اذا أقدرنا الله على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبا لنا لان لان ما قدر عليه أن يفعله ولم يفعله فينا كسبا فقد ترك أن يفعله فينا كسبا . واذا ترك ان يكون كسبا لنا استحال أن نكون له مكتسبين . فدل على ما قلنا أنا لا نكتسبه الا وقد خلقه الله لنا كسبا ، اللمع ص ٧٨،اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله هو الخالق وحده لا يجوز أن يكون خالق سواه فان جميع الموجودات من أشخاص العباد وافعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبحها خلق له تعالى ، لا خالق غيره . فهى منه خلق وللعباد كسب ، الانصاف ص ١٤٤ ، والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة فى الابداع والاحداث استقلالا جبريا ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، وقد قيل شعرا :

فهو تعالى خالق كل عمل   خيرا وشرا فاجتنب أهل الزلل

الوسيلة ص ٣٨٠

(٢١٧) من أبدع هذه اللفظة ما أراد الله باطلاقها وانما لبس على قوم من العامة فأوهمهم انه مخالف لجهم . وانما اجترأ بهذه اللفظة فقط ولا نفى التحقيق . يعود المذهبان الى شيء واحد لانهم يوافقون جهما أو أن التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه ، المحيط ص ٤٠٩ .

موقف نفاق على عكس خلق الافعال كموقف عقلى صريح(٢١٨) . كذلك يمكن استعمال حجج الجبر تأييدا للكسب وحجج الكسب تأييدا للجبر . كما يمكن تفنيد حججهما معا بالطريقة نفسها نظرا لتداخل النظريتين .

والحقيقة أن الكسب نظرية فى الجبر لان كليهما ينفى استقلال قدرة العبد وتأثيرها فى العالم او انها تؤثر بفضل سبب أعلى ، وتسلسل الاسباب الى أن يصل الى السبب الاول . لذلك يقوم تصور العالم عند الفلاسفة أيضا على الجبر نظرا لرفض واجب الوجود المشاركة فى أفعاله ومن ثم استبعاد الحرية الانسانية . توضع اذن نظريات الفلاسفة فى الصدور والثنوية فى ثنائية النور والظلمة والمنجمين فى الافلاك مع الجبر . ويكون الجبر هنا علاقة بالكون أكثر منه علاقة بالسلوك الانسانى(٢١٩) . لا يقوم الكسب

---

(٢١٨) الكسب اسم بلا مسمى . العبد اذا اختار الطاعة حصلت ، واذا اختار المعصية حصلت ، وحصول ذلك الاختيار أولى به . والاول قول المعتزلة والثانى لا يدفع الالزام . كونه طاعة ومعصية صفات لذات الفعل بقدرة العبد وذات الفعل تحصل بقدرة الله ، وهذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو قول المعتزلة ، المحصل ص ١٤٤ .

(٢١٩) الكسب أن تتعلق القدرة به على وجه ما وان لم تتعلق من جميع الوجوه وهو ما سماه القاضى صفة وحالا . ولم يثبت الاشعرى للقدرة الحادثة اثرا أصلا غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والكل من الله . وقد أثبت امام الحرمين للقدرة الحادثة أثرا هو الوجود غير أنه لم يثبت للعبد استقلالا بالوجود ما لم يستند الى سبب آخر ثم تتسلسل الاسباب فى سلسلة الترقى الى البارى وهو الخالق المبدع المستقل ابداعه من غير احتياج الى سبب . وسلك مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الاسباب وتأثير الوسائط الاعلى فى القوابل الادنى . وانما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركاكة الجبر ، والجبر على تسلسل الاسباب الزم ، أذ كل مادة تستعد لصورة خاصة ، والصور كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبرا حتى الاختيار على المختارين جبر ، والقدرة على القادرين جبر ، التمهيد ص ٧٧ — ٧٩ ؛ نقل عن القاضى أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا فى الفعل بل أثبت لها اثرا وصفة زائدة على الفعل . وقال تارة لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلا وتارة بالتأثير واثبت مخلوقا بين خالقين . ونقل عن الاسفراينى أنه قال ما قاله القاضى فى القول الثانى فى الاثر الزائد . وذهب الجوينى فى بعض تصانيفه الى تأثير القدرة الحادثة فى ايجاد الفعل

=

على القدرة المؤثرة أو على الايجاد . لذلك يكون اقرب الى الجبر منه الى الاختيار لانه معلق على شرط لا دخل لحرية الاختيار فيه وهى القدرة التى توجد فى الانسان الا اذا كانت هذه القدرة نابعة من باطنه : القفز على العمل ، رؤية الغاية وقد تحققت بالفعل ، استعداد للتضحية والتوتر فى اللحظة ، الخلق المستمر الناشىء عنها . وكأن الكسب كان مجرد وسيلة للهروب من المشكلة لما كان الله هو الخالق والعبد هو الفاعل . وقد اقترن فى العقائد المتأخرة بالجبر وكأن الكسب أحد نتائجه أو احد فروعه او احد تطبيقاته . ربما كان الكسب فى البداية ، نظرا لقوة خلق الافعال وحرية الاختيار ، يعترف بتأثير القدرة . أما الكسب فى العقائد المتأخرة فانه يقوم على القدرة غير المؤثرة وبالتالى لم يعد هناك فرق بينه وبين الجبر . قد يكون الفرق بين الجبر والكسب أن الجبر لا يثبت قدرة على الاطلاق فى حين ان الكسب المتقدم كان يثبت للقدرة اثرا . اما الكسب المتاخر فهو اقرب الى الجبر المتوسط فيثبت قدرة للانسان ولكنها غير مؤثرة(٢٢٠) .

والحقيقة انه لا وسط بين الجبر والحرية . الكسب نفسه صورة أخرى من صور الجبر ، أقل عقلانية وأضعف نظرا(٢٢١) . ومع ذلك يظل للجبر ميزة هى وضوحه النظرى . فالمعبود خالق افعال الانسان . أما الكسب فانه وان كان يشارك الجبر الا انه يحاول الخروج منه فلا يستطيع .

=

ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرا الا بواسطة ايجاد القدرة الحادثة . وذهب أهل الحق الى أن افعال العباد مضافة اليهم بالاكتساب والى الله بالخلق والاختراع وانه لا اثر للقدرة الحادثة فيها أصلا ، الغاية ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

(٢٢٠) الجبرية المتوسطة ان يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة . فأما من اثبت للقدرة الحادثة اثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبرى ، الملل ج ١ ، ص ١٢٦ .

(٢٢١) العبد اما أن يكون مستقلا بادخال شىء فى الوجود واما الا يكون فهذا نفى واثبات ولا واسطة بينهما . فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وان كان الثانى كان العبد مضطرا لان الله اذا خلقه فى العبد حصل لا محالة واذا لم يخلقه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطرا ، المحيط ص ٣٤٧ .

وظل يدور حول الالفاظ والاسماء دون معانى أو مسميات حتى لقد أصبح الكسب مثالا للغموض والصعوبة وعدم الوضوح فقيل : « أصعب من الكسب(٢٢٢) » . الكسب لا يختلف عن الجبر فى أى حال بل أنه خرج من الجبر ليكون أكثر اتفاقا مع العقل ولكى يكون هناك أساس للتكليف والمدح والذم ثم صار الكسب أكثر تعارضا مع العقل . وأصبح الجبر القديم بالنسبة الى الكسب أكثر اتفاقا مع العقل لانه على الاقل أوضح وأصرح(٢٢٣) .

وكثيرا ما يثبت الكسب بطريقة اثبات الطرفين دون أية محاولة لبيان الاساس العقلى للجمع بينهما(٢٢٤) . وقد يثبت الكسب باثبات طرفى النقيض

---

(٢٢٢) ما لم تكن الصفة معقولة معروفة فلا تصح اضافتها فأما أن تعرفها بالاضافة فلا . وعند ضرار بن عمر الافعال متعلقة بنا ومحتاجة الينا ولكن جهة الحاجة انما هو الكسب . وقد شارك جهما فى المذهب وزاد عليه فى الاحالة لان ما ذكره جهم على فساده معقول وما ذكره هو غير معقول أصلا ، الشرح ص ٣٦٣ ، زعمت القدرية أن الكسب الذى يقول به أهل السنة غير معقول لهم ، وقالوا لا وجه لنسبة الفعل الى مكتسب غير محدث له ، الاصول ص ١٣٣ ، الكسب غير معقول ، الشرح ص ٣٤٣ .

(٢٢٣) قول جهم معقول لانه لم يعلق هذا الفعل بالواحد منا على وجه الحقيقة بل جعل العبد فاعلا له على وجه المجاز . وزعم أنه تعالى جعل هذه الافعال علامة الثواب وجعل بعضها علامة العقاب حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز أن يجعل العلامة فى ذلك الامراض والمصائب والالوان . وهذا مذهب معقول الا أن يرفع كل ما تقرر فى العقول من الامر والنهى والحمد والذم وغيرهما من الاحكام ويرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا . ولما رأت المجبرة تهافت العقول جعلوا التصرف مطلقا بنا من جهة من عند الله بجهة أخرى فقالوا : هو كسب ما خلق الله ثم افترقوا ، منهم من يقول جميع الافعال تجرى على طريقة واحدة فى كونها كسبا متولدا أو مباشرا (ضرار) ثم حدث قوم جعلوا حقيقة الكسب ما لا يتعدى محل القدرة فخصصوا بها المباشر دون المتولد ولا يصفون العبد فاعلا على الحقيقة بل مجازا ، المحيط ص ٤٠٧ — ٤٠٨ .

(٢٢٤) مريد بها (ارادته) لكل حادث فى سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على ايجاده ومما يجعله منه كسبا لعباده من خير وشر ونفع وضر وهدى وضلال وطاعة وعصيان لا يخرج حادث عن مشيئته ولا

دون أى أساس نظرى أو تحليل عقلى لوجه الجمع وكأن الامر واضح بذاته . وهذا أكثر أمانة لان أية محاولة نظرية يسهل تفنيدها عقلا وواقعا ، حسا ووجدانا ، فيترك الامر تعبيرا عن مقتضيين ، اثبات حق المؤله المشخص واثبات حق الانسان . ولما كان الكسب لا يعنى الا الجبر فانه ينتهى الى اثبات حق المؤله المشخص دون حق الانسان(٢٢٥) . والجمع بين الجبر والاختيار بصورة مجردة خالصة وعلى أساس منطقى لا يحكم على الفعل بشىء مثل جواز وقوع حكمين مختلفين على شىء واحد من وجهين مختلفين . فهذا منطق الجهة الذى لا يفيد فى الحكم على الفعل ووصف نشأته وتمامه . فالفعل فى الواقع لا يكون الا فعلا من قادر واحد ، ولا يكون له الا قصد واحد وغاية واحدة ومحل واحد(٢٢٦) .

والكسب وسيلة لجعل مقدور لقادرين . والبرهان على ذلك الفرق بين الحركة الارادية وحركة المرتعش . الاولى تثبت الارادة والفعل والقدرة والثانية تثبت الجبر مع أنها حركة عضوية خالصة طبقا لقوانين الطبيعة

= يكون الا بقضائه وارادته ، الانصاف ص ٦ ، ومنهم من ذهب الى أن لهما بنا تعلقا من جهة الكسب وان كانت مخلوقة فينا من جهة الله ، الشرح ص ٣٢٤ ، وعند فريق من الزيدية الافعال غير مخلوقة ولا محدثة ولا مخترعة وانما هى كسب للعباد أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ .

(٢٢٥) تقول المعلومية (العجاردة والخوارج) ان افعال العباد ليست مخلوقة ولا يكون الا ما شاء الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ، الله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان ، وهى كلها بارادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره . وللعباد أفعال اعتبارية يثابون بها ويعاقبون عليها . والحسن منها برضاء الله والقبيح منها برضائه ، النسفى ص ٩٦ — ١٠٣ .

(٢٢٦) قال جل الاباضية : يجوز أن يقع حكمان مختلفان فى الشىء الواحد من وجهين . فمن ذلك أن رجلا لو دخل زرعا بغير اذن صاحبه لكان مبتغاه الخروج منه لان فيه فساد الزرع وقد أمر به لانه ليس له ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ .

الحية ولا تثبت اية قدرة خارجية(٢٢٧) . ويستحيل اثبات مقدور لقادرين ، فالمقدور واحد ، والقدرة واحدة ، والقادر واحد . ولما كان الانسان بالتجربة يشعر انه القادر فهو خالق افعاله . لا يمكن فى هذه الحالة أن يكون القادر هو الله لانه الخالق لان هذا استدلال وليس تجربة ، حق كلى وليس فعلا جزئيا . ان اثبات جواز مقدور واحد لقادرين على البدل محاولة لاعطاء الطرفين حقهما ، حق الذات المشخص وحق الانسان الحر . ولكنها تؤدى الى مشاكل أعظم مساواة الانسان بالله ، وهو ضد عواطف التأليه ، وجعله قادرا على ما يقدر عليه ، وهو أيضا ضد تميز الارادة المطلقة(٢٢٨) . فان ثبتا حكما لوجهين يكون السؤال : من اى موقف يصدر الحكم ، من الله أم من الانسان ؟ ولما كان المتكلم انسانا فانه لا يستطيع أن يصدر حكمه الا بناء على الموقف الانسانى فيرى نفسه قادرا(٢٢٩) .

---

(٢٢٧) القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل . وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدر منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد . وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد . فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شىء واحد غير محال ، الاقتصاد ص ٤٩ — ٥١ ، مقدورة بقدرة الله اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق اكتسابا ، التعلق بمجموع القدرتين عند أبى اسحق (القاضى) ، الدوانى ص ٢٤٦ — ٢٥٤ ، الاقتصاد ص ٤٧ — ٤٩ .

(٢٢٨) لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة . وقد سبق أن الله مستقل بخلق الافعال وايجادها . ومعلوم أن المقدور لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ، شرح التفتازانى ص ١٠١ — ١٠٢ ، يقول الشحام يجوز مقدور واحد لقادرين ، يصح أن يحدث كل واحد منهما على البدل ، الفرق ص ١٧٨ ، ويقول أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده ، وان حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين ، لله وللانسان . فان فعلها القديم كان اضطرارا وان فعلها المحدث كان اكتسابا ، وان كل واحد منهما يوصف بالقدرة على أن يفعل وحده لا على أن القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلا له وللانسان ، ولا يوصف الانسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلا وللقديم ولكن يوصف البارى بانه قادر بأن يخلقها ، ويوصف الانسان بأنه قادر أن يكتسبها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥١ .

(٢٢٩) قل جل الاباضية يجوز أن يقع حكمان مختلفان فى الشىء الواحد من وجهين ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ .

ويحاول الكسب أن يكون وسطا بين الايجاد والخلق ولكن يظل كل وسط أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر ، ويظل الكسب أقرب الى الايجاد منه الى الخلق(٢٣٠) . وهناك فرق بين الخلق والكسب . فالخلق موجود بايجاد الموجد يلزمه حكم وشرط . الحكم هو ألا يتغير الموجد بالايجاد فيكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة . والشرط أن يكون عالما به من كل وجه . أما الكسب فهو المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه ايضا حكم وشرط . الحكم أن يتغير المكتسب بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفة ، والشرط ان يكون عالما ببعض وجوه الفعل . ويبدو أن الكسب هو جمع لعدة أفكار دون رباط أو اتساق . وهى صفة كل الافكار الوسطية لارضاء جميع الاطراف . وقد اختلف فى تعريفها وفى عرضها . يحاول الكل الاقتراب منها ووصف كيفية الجمع بين هذه الاطراف المتعارضة . يقوم الكسب أحيانا على أمور أربعة : ارادة سابقة ، وقدرة ، وفعل ، ورابطة بينهما . فالكسب هو فعل القدرة الحادثة أو فعل الارادة الحادثة . وما يهم فى هذا التعريف أن يكون الفعل حادثا مخلوقا أى تابعا لقدرة أو ارادة اخرى . وهذا يعنى وقوع المقدور دون انفراد بالقادرية . فالكسب لا تأثير فيه لقدرة الانسان(٢٣١) . لذلك ينفى الكسب عن نفسه المشاركة ، مشاركة

---

(٢٣٠) فى حدوث الكائنات بأسرها باحداث له سبحانه وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الايجاد والخلق ، التمهيد ص ٥٤ ، فان قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالافعال والمقدور واحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه اثباتكم للعبد كسبا أجيب بأنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله بالضرورة وأن لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش ، احتجنا فى التخلص من هذا المضيق بأن الله خالق للفعل لكن للعبد فى الاختيارى منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب . العبد المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل اختيارى ، التحفة ص ٨ ، الاتحاف ص ١٠١ .

(٢٣١) وهذا الفريق صرح بأن العبد مجبور فى الباطن مختار فى الظاهر . فهو عنده مجبور فى صورة مختار . ولا يخفى أن هذا المذهب مذهب الجبرية ، ولا ينفع التستر بقالب الاختيار ، القول ص ٤٠ .

الانسان للمؤله المشخص فى أى فعل من الافعال لانه لا فعل له . والفعل كله للمؤله المشخص(٢٣٢) .

ونظرا لصعوبة وجود أى أساس عقلى لنظرية وسط تجمع بين الجبر والحرية رغبة فى اثبات الطرفين واقتضاء لكلا المطلبين ، حرية الانسان وحق المؤله المشخص ، يثبت الكسب ويتوقف عن الحكم فيه لعدم الوقوع فى الاضطراب العقلى والخلخلة النظرية . ويجوز التوقف عن الحكم فى المسائل الموضوعية وضعا خاطئا حتى لا يدخل العقل فى متاهات لاسئلة خاطئة وشباكها . ولكنه فى هذه الحالة يكون رفضا للمسألة ذاتها دون اثباتها ورفض الدخول فى الاساس العقلى للاثبات . التوقف عن الحكم العلمى هو رفض السؤال والجواب مما لا اثبات الاجابة ورفض البرهنة عليها لانه يكون قبولا بلا برهان(٢٣٣) .

وأحيانا تتحول عواطف التعظيم الى النقيض . فاذا كانت الغاية من القول بالكسب اعطاء المؤله المشخص فعله والانسان حريته فانه ينتهى الى جعل المؤله المشخص كالحاوى أو اللاعب يظهر شيئا ويخفى أشياء ، يبيح بسر ويكتم آخر ، وبالتالي ينتهى التوسط الى سر مغلق مستحكم(٢٣٤) .

---

(٢٣٢) فان قالوا : لو كان الكسب فعلا لله وللعبد لاشتركا فيه قيل : ليس حدوث منهما حتى يكونا شريكين فى احداثه وانما الله خالق الكسب والعبد مكتسب له كما أن الله خالق حركة العبد والعبد متحرك . ولا يجب الشركة بمثل هذا وانما يتصور الشركة صانعين يكون صنع واحد منهما غير صنع صاحبه فى الجنس ... ومن قال من القدرية انه صنعه فى يديه غير صنع الله فهو الذى ادعى المشاركة ، أصول ص ١٣٧ .

(٢٣٣) هذا هو موقف فريق من الرافضة ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ ، فريق من الرافضة يزعمون انه لا جبر كما قال الجهمى ولا تفويض كما قالت المعتزلة لان الرواية عن الائمة جاءت بذلك . ولم يتكلفوا ان يقولوا فى أعمال العباد هل هى مخلوقة أم لا ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٠ .

(٢٣٤) عند الباقرية (الشيعة) أن الله أراد بنا شيئا وأراد منا أشياء . فما أراده بنا طواه عنا وما أراده منا أظهره لنا ، فما بالنا نشتغل بما أراد بنا عما أراده منا . وهذا قول فى القدر هو أمر بين أمرين ، لا جبر ولا تفويض، الملل جـ ٢ ، ص ١٠٢ .

ونظرا لصعوبة ايجاد حل وسط بين الجبر والحرية عقلا فانه يتم التوحيد بينهما بالايمان . والايمان ليس برهانا ما لم يكن ايمـــانا نظريا ، فالعقل اساس الوحى . واللجوء الى الايمان تملق للعوام ومحو للفكر واثبات للغموض . والعجيب أن يكون هذا موقف بعض حركات الاصلاح ! وكيف يحدث اصلاح على اساس الايمان دون العقل ، والتقليد دون الفهم خاصة لو كان الملجأ فى النهاية هو التصوف الذى به يستطيع الانسان هتك الاسرار ورفع الحجاب ! وصحيح أن العقل قد تتغلف بديهته ، وقد لا يعطى معانى بقدر ما يستخدم الالفاظ . ومع ذلك فالبديهة ممكنة والعبارة الواضـــحة جائزة . ليس العقل هبة معطاة بل امكانية عقل تمارس بالنظر . ويمكن اثبات الحرية للجمهور اثباتا عمليا دون التقيد بالضرورة بالاساس النظـرى وتحليل الخبرات ، حرية الدفاع عن الحق ، وحرية تقرير المصير ، وحرية الحصول على الخبز . فهذا يمنع من التقليد لان التقليد فى ذاته محو لحرية الفكر والحركة(٢٣٥) .

---

(٢٣٥) أما المبحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغلنا بما لا تكاد تصل العقول اليه . وقد خاض فيه المغالون من كل ملة خصوصا من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدأوا . وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا . فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر . ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قاله به وتبرأ من اسمه وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وابطال لحكم العقل البديهى وهو عماد الايمان . الرسالة ص ٦١ ، وأما التطلع الى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الايمان كما بينا وانما هو من شره العقول فى طلب رفع الاستار عن الاسرار ، ولا انكر أن قوما قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجـاهدة المدارك الى ما اطمأنت به نفوسهم وتقشعت به حيرتهم ولكن قليل ما هم . على أن ذلك نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ، ويخص به أهل الولاية والصفاء . وكثر ما ضل قوم واضلوا . وكان لمقالاتهم اسوأ الاثر فيما عليه حال الامة اليوم ، الرسالة ص ٦٣ ، ولو شئت لزدت فى بيان ذلك ورجوت أنه لا يبعد عن عقل الف النظر الصحيح ولم تفسد فطرته بالماحكات اللفظية ولكن يمنعنى عن الاطالة فيه عدم الحاجة اليه فى صحة الايمان ، وتقاصر عقول العـــامة من ادراك الامر فى ذاته مهما بالغ المعبر عنه فى الايضاح عنه واعتياد قلوب

=

ومع ذلك فالكسب فى اللغة هو كل فعل يستجلب به نفع أو يندفع به ضرر أى انه لفظ يصف حياة الانسان العملية فيما يتعلق بالمصالح العامة وبوسائل العيش . أما الكسب الاصطلاحى فلا معنى له ولو كان له معنى مخالف للمعنى اللغوى لاصطلاح عليه . فالكسب الاشعرى ليس تصورا وليس مشتقا من المعنى اللغوى بل مجرد لفظ لا يدل على شىء اما لغة او اصطلاحا(٢٣٦) .

الكسب الاشعرى فى ذاته غير معقول وليس له أى أساس نظرى . لذلك لا يمكن حده لان الشىء يعقل أولا ثم يحد ثانيا . ولا يقال أن انسانا بعينه لم يعقله لانه لم يعقله أى أحد على اختلاف المذاهب والفرق وطول الجد وقدم العهد . ولا يقال أنه عقل ولكنه لم يعبر عنه فهذه وسيلة الضعيف الذى لم يعقل شيئا ويتحجج بصعوبة اللغة . وما أسهل التعبير عن الفكر الواضح بلغة واضحة . انما تدل عدم القدرة على التعبير على أن

= الجمهور من الخاصة بمحض التقليد فيما يعتقدون الامر ثم يطلبون الدليل عليه ولا يريدونه الا موافقا لما يعتقدون . فان جاءهم بما يخالف ما اعتقدوا نبذوه ولجوا فى مقاومته وان أدى ذلك الى جحد العقول برمتها فأكثرهم يعتقد فيستدل وقلما نجد بينهم من يستدل ليعتقد . فان صاح بهم صائح من أعماق سرائرهم ويل للخابط ، ذلك قلب لسنة الله فى خلقه وتحريف لهديه فى شرعه عرتهم هزة من الجزع ثم عادوا الى السكون محتجين بأن هذا هو المألوف وما أقمنا الا على معروف ، الرسالة ص ٦٥ .

(٢٣٦) أعلم أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر . أما الكسب الاصلاحى على ما لا يعقل فغير ممكن لان الشىء يفعل معناه ثم ان لم يوجد له اسم فى اللغة يصطلح عليه . فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يفعل فلا وجه للاصطلاح عليه ، الشرح ص ٣٦٤ ، ص ٣٧١ ، لو كان معقولا كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه أن يفعله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبىء عن معناه لانه لا يجوز فى معنى عقلوه أن يخلو عن لفظة تنبىء عنه . فلما لم يوجد فى شىء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة دل على أنه غير معقول ، الشرح ص ٣٦٦ ، لو كان معقولا لعقله العوام والخواص جميعا ، ولو وضعوا له عبارة تنبىء عنه لشدة الحاجة اليه ، الشرح ص ٣٦٦ .

الشيء المراد التعبير عنـــه ان هو الامجرد عاطفة أو انفعال(٢٣٧) . ان اقصى ما يمكن معرفته من الكسب هو انه لا يمكن معرفته الا بالاضافة أي باضافة الفعل اما الى المؤله المشخص واما الى الانســـان في حين أن الشيء يجب أن يعرف في نفسه أولا قبل ان يعرف بالنسبة الى غيره . وهذا مستحيل بالنسبة الى الكسب لانه غير معقول في ذاته(٢٣٨) . واعتبار القدرة مخلوقة لا يعطى اى اساس عقلى لان السؤال ليس نشأة القدرة ومصدرها فذلك سؤال عام عن مصدر كل شيء بما في ذلك الانســـان بل عن اثر القـــدرة وفعلها(٢٣٩) . واعتبار أصل الفعل من المؤله المشخص ونوع الفعل من الانسان لا يجعل الكسب أكثر وضوحا في معنى الاصل اذا كان هو القدرة

---

(٢٣٧) علقوا الاحكام بشيء لا يفعل سموه كسبا مثل المجوس ، المحيط ص ٤٠٩ ، عقلونا معنى الكسب وخبرونا عنه . فان اشتغلوا بالتحديد قلنا : الشيء يعقل أولا ثم يحدد لان التحديد ليس الا تفضيل لفظ مشـــكل بلفظ واضح فكيف توصلتم الى معناه بطريق التحديد ؟ الشرح ص ٣٣٦ ، لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفوا المجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة والخوارج والامامية . والمعلوم انهم لا يعقلونه فلولا أنه غير معقول في نفسه والا لكان يجب أن يعقله هؤلاء فان دواعيهم متوفرة وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى . فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختـــلاف مذاهبهم وتنائى ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى انه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والاخبار عنه البتة . فلو قالوا : انهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه غير أنهم لعجزهم عن الكلام عليه وابطاله كتموه وجحدوه وادعوا اننا لا نهتدى اليه ولا نعقله . قلنا : هذه الطريقة انما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ . اما على العدد الكثير والجم الغفير فان ذلك مما لا يتصور خاصته . وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق وبعضهم من الغرب ، الشرح ص ٣٦٥ — ٣٦٦ .

(٢٣٨) لا يصير الشيء معقولا بالاضافة بل ينبغى أن يكون في نفسه معقولا ثم يكسب بالاضافة التخصيص ، المحيط ص ٤٠٨ .

(٢٣٩) قال الحكماء وامام الحرمين بقدرة يخلقها الله في العبد ، المواقف ص ٣١٢ ، وقال امام الحرمين وأبو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة خلقها الله في العبد ، المطالع ص ١٨٩ .

فقد عاد الى الجبر . وماذا يبقى للعبد من الفعل ان لم يكن صاحب القدرة عليه ؟(٢٤٠) .

ومع ذلك فقد قيلت عدة تحديدات للكسب لا تفيد شيئا . يرفضها العقل والحس ، وتناقضها التجربة والمشاهدة . قيل مثلا فى تعريف الكسب .

أ — « ما حله مع القدرة عليه » . وهو لا يفيد شيئا ولا يعنى شيئا . وان عنى شيئا فانه لابد أن يؤدى اما الى الجبر واما الى الحرية . فان أدى الى الحرية تثبت الفاعلية والقدرة والتاثير والاختيار(٢٤١) .

٢ — « ما وقع بقدرة محدثة » . لان ما وقع بقدرة محدثة قد يقع اما اختيارا واما كسبا . ولا يعنى وقوعه كسبا بالضرورة . ولما كان الكسب محمولا فانه لابد وأن يقع اختيارا . وهذا التعريف يثبت القدرة ولا ينفيها . فضلا عن أنه يقتضى أن يكون للفاعل قدرة وتأثير . ومادام للانسان قدرة وتأثير فانه يكون صاحب فعله . وان كان الكسب لنا ومتعلقا بغيرنا فكذلك القدرة ، وهذا يثبت القدرة ولا ينفيها(٢٤٢) .

٣ — « ما وقع باختيار الفاعل » . وهذا اثبات للفعل القصدى وللحرية لا نفيا . واقتضى أن فعل الساهى لا يكون كسبا ولا يدل على تدخل أية ارادة داخلية فيه لانه فعل سقط عنه الاختيار وغاب منه القصد . ويكون الفعل المتولد الناتج عن الفعل الاول فعلا للانسان لانه وقع باختياره وليس بتدخل

---

(٢٤٠) قال القاضى على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية ، المواقف ص ٣١٢ ، وقال كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد ، المطالع ص ١٨٩ .

(٢٤١) الكسب هو ما حله مع القدرة عليه . وينقد القاضى الحد كالآتى : أ — الفعل لا يحل نفس الفاعل وانما يحل بعضه . ب — اللجوء الى القدرة اثبات للضد . جـ — كيف تفسر الفعلية التى يتأخر العلم بها عن العلم بالفعلية . د — تقرير صحة العلم بالقدرة دون العلم بكونه فاعلا لما استقام اثبات القدرة . هـ — التاثير يعنى اثبات القدرة . و — اذا كان الساهى مكتسبا دون اختيار فالاختيار نفسه لا يقع باختيار آخر ، المحيط ص ٤٠٩ — ٤١٢ .

(٢٤٢) الكسب ما وقع بقدرة محدثة ، الشرح ص ٣٦٧ .

قدرة خارجية سببت وقوعه أو منعت من وقوعه . وهذا تعريف يوهم بأن الاختيار يتعلق بالفاعل فى حين أن الكسب لا يتعلق بالفاعل . وكيف يتعلق بالفاعل ولا فاعل فى الشاهد يدل على الكسب(٢٤٣) ؟

٤ — « التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية » ، وهذا ليس تعريفا بقدر ما هو وصف واقعة اى أنه يشير الى سلوك ولا يعطى معنى عقليا . والسلوك الاختيارى واقع ، والاضطرارى واقع . والسلوك الاضطرارى له مسبباته وهى الموانع التى تمنع الفعل من أن يقع اختيارا . والموانع اما بدنية او نفسية أو اجتماعية . والتفرقة بين الحركتين لا تثبت الا فى الاختيار ، ولا تثبت فى الكسب ، ولا تثبت شيئا فى الكسب لان كليهما بفعل خارجى سواء فى الفعل المباشر أو فى الفعل المتولد . فالتفرقة لا تثبت شيئا فى الكسب بل لا تثبت آلا حدوث الافعال بقدرة الانسان(٢٤٤) .

٥ — « وقوع هذه الحركات المختلفة المتباينة سواء أفعال الجوارح أم أفعال القلوب » ، ولا يثبت هذا التعريف اكثر من حدوث الافعال لا كسبها ، وحدوث الافعال واقع بالقصد والارادة وتباينها تباين القصد والارادة ، واجزاء الفعل لا تكتسب فالفعل تحقيق للقصد ، والقصد باعث على الفعل(٢٤٥) .

ب — **حجج الكسب** . ويعتمد الكسب على عدة حجج كلها خاطئة . وكلها تثبت أن الانسان ليس صاحب افعاله وأن هناك قوة أخرى مسيطرة عليها . فهى حجج تشكك فى قدرات الانسان على الفعل وتجعله مجرد مستقبل لقدرة اخرى تتحكم فى أفعال وهى صاحبتها . مهمة هذه الحجج

---

(٢٤٣) الكسب ما وقع باختيار الفاعل ، الشرح ص ٣٦٨ .

(٢٤٤) الكسب هو التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية وتعلق احداهما بنا دون الثانية . فالكسب عبارة عن هذه التفرقة ، الاصول ص ٣٦٨ .

(٢٤٥) الكسب هو وقوع هذه الحركات قياما مرة وقعودا اخرى . هذا من أفعال الجوارح ومن أفعال القلوب . فوقوع الاعتقاد علما مرة وجهلا أخرى ، الشرح ص ٣٦٩ .

اثبات عجز الانسان وزحزحته عن مكانه وانتزاع مسؤوليته منه . فهى حجج لتدمير الانسان والقضاء على أفعاله مثل :

١ ــ الفعل اللاارادى أو اللاقصدى(٢٤٦) . ان وقوع الافعال بخلاف القصد ليس دليلا على تدخل ارادة خارجية وأن الانسان ليس هو الفاعل ، فكثيرا ما قصد الانســـان الى فعل شىء وحدث فعل آخر مخالف لقصده . وهــذه هى طبيعة الفعل الحر وليس فعـــل الجبر أو الكسب . قد يرجع وقوع الفعـــل على خلاف القصـــد الى عدم المعرفة بالفعل وغايته ، فيقصد

---

(٢٤٦) هذه هى حجة الاشعرى « انا وجدنا الكفر قبيحا فاسدا باطلا متناقضا خلافا لمن خالف ، ووجدنا الايمان حسنا متعبا مؤلما ، ووجدنا الكافر يقصد ويجهل نفسه الى أن يكون الكفر حسنا حقا فيكون بخلاف قصده ، ووجدنا الايمان لو شاء المؤمن ألا يكون متعبا مؤلما ولا مريضا لم يكن ذلك كائنا حسب مشيئته وارادته . وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته الا من محدث أحدثه عليها لانه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ما هو عليها لجاز أن يحدث الشىء فعلا من محدث أحدثه فعـــلا فلما لم يجز ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته الا عن محدث أحدثه على ما هو عليه وهو قاصد الى ذلك لانه لو جاز حدوث فعل على الحقيقة لا عن قاصد لم يؤمن أن تكون الافعال كلها كذلك كما أنه لو جاز حدوث فعل لا من فاعل لم يؤمن أن تكون الافعال كلها كذلك . واذا كان هذا هكذا فقد وجب أن يكون الكفر محدثا أحدثه كفرا باطلا قبيحا وهو قاصد الى ذلك . وكذلك الايمان محدث أحدثه على حقيقته متعبا مؤلما ممرضا غير المؤمن الذى لو جهد أن يقع الايمان خلاف ما وقع من ايلامه واتعابه وأمراضه لم يكن الى ذلك سبيل . واذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر ولا المحدث للايمان حقيقته المؤمن فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله ... القاصد الى ذلك لانه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسم من الاجسام لان الاجسام لا يجوز أن تفعل فى غيرها شيئا » ، اللمع ص ٧١ ــ ٧٢ ، الافعال المحكمة الدالة على علم مخترعها وتصدر من العبد افعال فى غفلتـــه وذهوله وهى الاتساق والانتظام وصفة الاتقان والاحكام والعبد على مذهب أهل الحق الصائرين الى أن مخترع الافعال الرب وهو عالم بحقائقها . ومن ذهب الى أن العبد مخترع أفعاله ، وهو غير عالم بها فى الصورة التى وضعنا الدلالة عليها فقد أخرج الاتقان والاحكام عن كونه دالا على المتقن المخترع ، وذلك نقض للدلالة العقلية . ثم لو ساغ وقوع ومحكم وفاعله غير عالم به ساغ أيضا بطلان دلالة الفعل على القادر . وقد ينساق القول الى بطلان دلالة الفعل على الفاعل ، الارشاد ص ١٩ .

بالفعل الى غاية أخرى كمن يجهل أن الكفر قبيح وأن الايمان حسن ويريد أن يسعد بالكفر وأن يمرض بالايمان . والفعل غير المروى لا يدل على وقوع الفعل من فاعله بل على وقوع فعل غير مقصود سواء كان ذلك فى الافعال الداخلية أم الخارجية . وهل الانسان لا يفعل الا وهو فى غفلة أو سهو أو عن غير قصد او جهل وأن كل ذلك دليل على وجود فاعل قاصد عالم قادر مخترع لها ، وكأن افعال الانسان لا تحدث الا عن فوضى وعبثية ، وأن ذلك يثبت وجود فاعل متقن ومنظم وحكيم لها ، وكأن اثبات الله لا يتم الا بتدمير الانسان ؟ ولما كانت الغاية هى البحث فى الفعل الانسانى فان هذه الغاية يتم تدميرها منذ البداية باكتشاف عناصر فى الفعل الانسانى لتثبت أن الانسان ليس صاحب افعاله اى أن الغاية الحقيقية هى الغاية العكسية . ليست الغاية اثبات فعل الانسان له بل نزع فعل الانسان منه . ثم تتحول هذه الافعال الاستثنائية وتصبح هى القاعدة ، وتصبح كل افعال الانسان افعالا لا قصدية ، وتختفى الافعال القصدية مع أنها هى الاساس والافعال اللاقصدية هى الاستثناء . فالمتكلم واقف للانسان بالمرصاد ، متربص به كى يعصف بارادته وقدرته وفعله الحر . وهذا الفاعل الآخر الذى يعزو اليه المتكلم افعال الانسان ليس ارادة خارجية انسانية اخرى او دوافع خوف أو مصلحة او رغبة او عقبة بل يجعله المتكلم أقدر فاعل واشمل ارادة وهى قدرة الله وارادته فينتقل من المتناهى فى الصغر الى المتناهى فى الكبر ، ويجعل الله داخلا فى كل شىء حتى لو قصد الانسان اكل خيار فأكل كوز ذرة ! أو اذا قصد الانسان الذهاب الى العمل فذهب الى المتجر وكأن المقاصد لا تتغير ولا تتشابك ، وكأن الانسان ليس مجموعة من المقاصد المتداخلة . وهل تثبت ارادة الله وقدرته من الافعال اللاقصدية ؟ وايهما اكرم وأشرف ، اثبات الله من الطبيعى أم من الشاذ ؟ من القاعدة أم من الاستثناء ؟ بتأكيد الانسان أم بتدميره ؟ وكيف يثبت الله من الفوضى والعبث والضعف والمرض ولا يثبت من الاحكام والحكمة والقوة والثبات ؟ أليس ذلك فى نهاية الامر تبريرا للشر واثباتا للفوضى وتأكيدا على الضعف والعجز والوهن بدلا من اثبات ذلك كله نقصا وعارضا طارئا ؟ أليس ذلك اقرب الى التشاؤم منه الى التفاؤل ؟ أليس ذلك سوداوية و « ماسوشية » تقوم على تعذيب النفس وكأن اثبات الكمال لا يتم الا بعد الاقرار بالنقص ، وأن اثبات البراءة لا يتم الا بعد الاتهام بالخطيئة كما هو الحال فى عقائد النصرانية ؟

والحقيقة أن الفعل المروى دليل على حرية الانسان لا على خلق غيره . لما كان الانســـان حرا فان حريته تتعدى حدود تخطيطه وقصـــده ولكن يظل الفعل غير المروى فى نطاق الحرية(٢٤٧) . وما الحكمة من تدمير القصد ؟ وهل تنتهى كل الافعال القصدية الى هراء وعبث ؟ وهل كـــان كل تخطيط انسانى مسبق مصيره الى الفشـــل ؟ فاذا ما تم فعل قصدى يظل الاصرار قائما فى نظرية الكسب من أن الانسان ليس صاحبه وكأن الانســـان مهما فعل فعلا قصديا أو غير قصدى ومهما أوتى من جهد وبذل من مجهـــود فانه لن يكون صاحب فعله فى نهاية الامر . يقف له المتكلم الاشعرى بالمرصاد لينتزعه منه ويسلبه اياه ويعطيه لغيره . ويكون الســـؤال لحساب من يعمل المتكلم ، لحساب الانســـان أم لحساب غيره ؟ وماذا سيكسب نظير هـــذا السلب ؟ أسلطة دينية ومنصبا وزاريا وترؤسا على رقـــاب العباد ينتهى بالثورة العارمة من الجماهير عليـــه وعلى أصحابه ورؤسائه وعلى السلطة بأكملها تأكيدا لحرية الانســـان وحرية الشعب ، ورفعا للوصاية ، وتحررا من كل صنوف القهر والتبعية ؟ ومع ذلك فالفعـــل الواقع بخلاف القصـــد ليس هو الفعل الامثل كالفعل المروى المقصود . ولكن تعتبر نظرية الكسب أن الفعل غير الفعل غير المروى فعل حقيقى لانه مخلوق من المؤله المشخص . الكسب هنا هدم للعلم والعقـــل وللدليل وللنظر وكأن وقوع الفعـــل من

---

(٢٤٧) فان احتجوا فقالوا : وجدنا افعالنا واقعة حسب قصدنا فوجب أن يكون خلقا لنا وفعلا لنا وبيان ذلك أن الواحد منا اذا أراد أن يقوم قام واذا أراد أن يقعد قعد ، واذا أراد أن يتحرك تحرك واذا أراد أن يسكن سكن وغير ذلك . فاذا حصلت افعاله على حسب قصده ومقتضى ارادته دل على أن افعاله خلق له . فالجواب من وجهين : أ — نرى من يريد شيئا ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا ما يقصد فانه ربما أراد أن ينطق بصـــواب فيخطىء وربما اراد أكلا لقوة وصحة فيضعف ويمرض ، وربا ابتاع سلفة ليربح فيخسر ، وربما أراد القيام فيعرض ما يمنعه الى غير ذلك فبطل ما ذكرتموه ، وصح أن فعله خلق لغيره يجرى على حسب مشيئة الخالق . وانما يظهر كسب لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة والخلق من الخـــالق . ب — وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل على انه خلق لهم واختراع ... وكذلك فيما يحصل من الواحد منا اذا أراد حصوله على حسب قصده لا يدل على انه هو خلقه بل الخالق له هو الله ، الانصـــاف ص ١٥٣ — ١٥٤ ، فرب فعل يقع على حسب القصد وربما لا يقع على حسبه ، الارشاد ص ٢٠١ .

الانسان حسب العلم ليس ضرورة عقلية بل مجرد عادة فى حين أن وقوعه من المؤله المشخص بداهة لا تحتاج الى دليل(٢٤٨) .

وهناك فرق بين افعال الشعور وافعال الجوارح ، بين افعال الاعضاء وافعال الوجود . كل منها يقع طبقا للقصد أو على خلاف القصد . فكثيرا ما رمى الانسان الى تذكر شىء فيتذكر شيئا اخر أو الى تخيل شىء فيتخيل شيئا آخر . وكثيرا أيضا ما أراد الانسان أن يصيب أحدا فيصيب شخصا آخر أو أن يفعل شيئا حسنا فيحدث شيئا قبحا . وكثيرا ما قصد الانسان أن يسير يمنة فيسير يسرة على غير وعى منه . بل ان كثيرا من أفعال الاعضاء افعال شرطية وخالصة أو ردود فعل عكسية . وكثيرا ما كانت أفعال الوجود التى تعبر عن المصير قائمة على تعصب وليست على القصد المطلوب . ولا يحتاج الانسان الى اثبات فاعل آخر غيره بجدل طويل قائم على أن لكل فعل محدث بطريقة الرجوع الى الوراء . كما لا تحتاج الدواعى الى اثبات دواعى اخرى سببتها وأنشأتها حتى تصل الى دواعى بدون دواعى . هذا التفكير عن طريق الرجوع الى الوراء والانتهاء الى نقطة بداية لا بداية لها هو فى الحقيقة عاطفة تأليه* وليس فكرا عمليا لان الدواعى تنتهى فى الجماعة فهى مصدر بواعث الانسان على الفعل . وفى النهاية ما المطلوب اثباته ؟ الجبر أم حرية الانسان ؟ ان كل هذه التجارب الموصوفة لا تعنى بالضرورة وجود أية ارادة خارجية بل تعنى أن الانسان نسيج وحده ، وأنه هو حريته التى يظهر فيها القصد وغير القصد ، الوعى وغير الوعى . فالانسان حر أيضا فى حريته ، وهو امكانية فعل تتحقق بتحقق الدعوة ، وفى هذا التحقق تأكيد لحريته وتحرره من بقايا القهر الاجتماعى .

---

(٢٤٨) لا يجب عندنا فى حكم الفعل كون المكتسب عالما بما يكتسبه ثم يجوز أن يصدر منه القليل اذ لو وجب ذلك فى الكثير من الافعال لوجب فى القليل منها ... هذا ما نجيزه فى حكم العقل . وانما يمنع وقوعه لاطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع فى جائزات العقول ... الحكم دليل على كونه فاعلا عالما به من غير احتياج الى نظر فى كونه دليلا . الارشاد ص ١٩١ — ١٩٢ .

والتفرقة فى نظرية الكسب بين الفعل الارادى والفعل اللاارادى مثل التفرقة بين الكسب والاضطرار أو بين الفعل المروى وغير المروى مع التركيز هذه المرة على دور الارادة وليس القصد . فالفعل الارادى هو الفعل الذى تتدخل فيه قدرة الانسان بالاتيان أو بالمنع ، بالزيادة أو بالنقصان فى حين أن الفعل اللاارادى هو الفعل الشرطى الذى يحدث نتيجة لبناء العضو . فاذا كان الفعل الارادى يثبت للانسان القدرة فان الفعل اللاارادى لا يثبت للانسان الضعف أو تدخل اية قدرة خارجية تحيل الضعف قوة أو تحدث الفعل لانه فعل عكسى خالص مرهون ببناء العضو(٢٤٩) . ولماذا الالتجاء الى فاعل آخر يفعل افعال الانسان مطابقة لقصوده ودواعيه ؟ لماذا لا يكون الانسان نفسه صاحب أفعاله والقائم بها مطابقة لمقاصده ودواعيه ؟ ان التفسير بالانسان كاف واللجوء الى علة اخرى بعيدة فائض عن الحاجة . بل ان هذا اللجوء ذاته نقص فى تصور المؤله المشخص الذى ان أراد أن يخلق فعلا فانه مازال يحتاج الى خلق دواعى وقصود للتمويه على الانسان بأنه الفاعل أو يهدم الدواعى والقصود للتشفى من الانسان والركوب عليه . ان الفعل القصدى اثمن ما لدى الانسان من فعل ، فهو الفاعل المتأمل فكيف حتى هذا الفعل ، يكون حادثا بفاعل آخر ؟ وكيف تثبت التفرقة اذن بين الفعل المروى والفعل غير المروى مادام كلاهما من

---

(٢٤٩) العبد قادر على افعال العباد أو الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والارادة . والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقعة على اختيار القادر ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٤ — ١٤٥ ، العبد له كسب وليس مجبورا بل مكتسب لافعاله من طاعة أو معصية . ويدل على صحة هذا أيضا أن العاقل منا من يفرق بين تحرك يده جبرا وسائر بدنه عند وقوع الحمى به أو الارتعاش وبين أن يحرك عضوا من أعضائه قاصدا الى ذلك باختياره ، فافعال العباد كسب لهم وهى خلق الله . فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق ، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق . وكما لا يقال لله أنه مكتسب كذلك لا يقال للعبد انه خالق ، الانصاف ص ٤٥ — ٤٦ ، فهذه الافعال : الشبع عند الاكل ، والرى عند الشرب ... الخ ، مع وقوعها حسب المقصود ليست أفعالا للدواعى والقصود ، الارشاد ص ٢٠١ .

خلق فاعل آخر(٢٥٠) ؟ ولماذا تكون الافعـــال والدواعى من خلق خارجى ؟ الافعال تتحقق بالارادة وتنبت من موقف الانسان من الجماعة . وان خلق الدواعى من الله فى الانسان يجعل الفعل ضروريا ولا محالة واقع(٢٥١) ؛

ان اثبات فاعل خارجى يبطل اثبات الصانع القائم على الشاهد وهو

---

(٢٥٠) فان قيل : هل يجوز أن يكون فاعل يفعل فيكم هذه الافعـــال مطابقة لقصودكم ؟ قيل : يصح اضافته الى الله بالطريقة التى يصح بهـــا اضافته الينا ومقدور واحد لا يتعلق بقادرين ، المحيط ص ٣٤٢ ، الطريقة فى كون أحدنا فاعلا هى كالطريقة فى كونه تعالى فاعلا لقدرته على الضدين كقدرتنا فيحدث الفعل مع جواز الا يحدث . وعند القوم يحدث منا مع الوجوب لقولهم بالقدرة الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين . فكيف يجيزوا أن نعتقد فيما يقع منا مع أنه واجب عندهم حادث من جهة الله مع أنه يحدث مع جواز الا يحدث ، المحيط ص ٣٤٢ ، فان قيل : فهل تصفونه بالقدرة على أن يحدث فينا افعالا مطابقة للدواعى والقصود ؟ فان كان له فهل يمكن الفصل بين الفعلين ؟ وان أمكن كان الله فاعلا أحد الفعلين ؟ قيل : نثبت الفعل لا محالة بين ذلك وبين ما نختار احداثه لانه تعالى ان كان هو الذى يحدثه فينا لم يحصل لنا العلم باستمرار هذا الفعل عند الدواعى والقصـــود واستمرار انتفائه عند الكراهة والصارف . القديم لا يحتاج الى ايجاد الفعل فينا الى خلق دواع ولا فى أن يخلق الى ايجاد صوارف فكنا نجيز الا يوجد الفعل فى بعض الاحوال مع دواعى الصحة والسلامة وأن يوجد مع الصارف والكراهة وأن يجرى ذلك مجرى المرض والصحة ، المحيط ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .

(٢٥١) فان قيل : هل جاز أن تقع هذه الافعال مطابقة للدواعى وان كان الله يحدثها بأن يكون قد خلق فينا الفعل وخلق الدواعى والقصود فكان وجوده بحسبها على هذا السبيل لا بحدوثه من جهتنا ونجعل طريق ذلك طريق الافعال التى فعلها الله بالعادة ؟ قيل : العلم بوجوب استمرار هذا الفعل مطابقا لدواعينا فى النفس والاثبات حاصل على حد يفصل بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا مطابقا لدوعينا . فلو كان الله هو الذى يحدث فى سائر الفاعلين منا القصد والدواعى ويحدث الافعال مطابقة لهما لما ثبت هذا الفعل ولما ثبت أيضا العلم بوجوب انتفائه عند الكراهة والصـــارف ، فعرفنا أن هذا الفعل انما يثبت لان أحد الفاعلين وقع والمؤثر فيه أحوالنا وليس كذلك الآخر . ولا يبعد عنكم أن يخلق البارى فى العبد أكوانا ضرورية ويخلق فيه الدواعى ضرورية اليها على الاطراد ، ولو كان الامر كذلك لكانت الاكوان واقعة على حسب الدواعى ، الارشاد ص ٢٠٢ ، من اعتقد أنه لا خالق الا الله فلا تدعوه داعية الى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد الى الاحداث ، وافعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب القصد فان المقصود الواقع بالعبد عند الخصوم الحدث ، الارشاد ص ٢٠٢ .

أن لكل فعل فاعل ، فكيف لا يكون الانسان فاعلا لفعله وهو الشاهد ؟ وكيف يمكن اثبات الغائب على شاهد غير حاصل(٢٥٢) ؟ وهل المقصود من الكسب اثبات وجود الله أم حرية الانسان ؟ هل الانسان مجرد سلم يستخدم لاثبات غيره ثم يرفض هذا السلم بعد ذلك ؟ هل هو مجرد آلة للاستخدام ؟ هل الانسان وسيلة أم غاية ؟

ولا يدل نقص العلم بالفعل على أن الفعل حين يحدث قد حدث من فاعل آخر غير الانسان . فكثيرا ما يبدأ الفعل بمعرفة أولية تكتمل ابان الفعل وأثناء حدوثه . ولا تتأتى المعرفة التفصيلية الا أثناء تحقيق الفعل . فلا يوجد نظر مسبق على الفعل الا الاساس العام له . ولكن ضبط النظر لا يحدث الا أثناء عملية التحقيق ذاتها . وقد استعمل الجبر من قبل هذه الحجة لنفى قدرة الانسان فى حين أنها دليل على اثبات القدرة التى تكشف عن النظر وهى تحقق الفعل(٢٥٣) . وهذا العلم ليس علما آليا أو طبيعيا بالتكوين المادى للاشياء بل هو العلم الانسانى المتعلق بالسلوك . ليس الفعل هو التحريك العضلى أو حساب الحركات وما يتخللها من سكنات . فهذه مجرد افتراض عقلى ليس لها وجود واقعى . الفعل هو الفعل الحى ومكوناته من بواعث ودوافع وموانع وعبقات ، الفعل فى موقف . وهناك فرق بين العلم الانسانى المحدد والعلم الشامل . فالعلم الانسانى بطبيعته ناقص لانه تابع للتجارب وللمعرفة ولوسائلها فى حين لو افترضنا علما

---

(٢٥٢) الطريق الذى نعرف به أن القديم يحدث فعلا من الافعال هو ما ذكرناه . فان أفسدناه فى الشاهد لم يصح اثبات لاصانع واضافة الافعال اله . لابد أن يثبت أحدنا محدثا لتصرفه ليصح تعليق حدوث الاجسام بالله ، المحيط ص ٣٤١ ، لو قدرناه فاعلا فينا هذه الافعال ما كان طريقنا الى العلم بكونه محدثا لها . المحيط ص ٣٤٤ .

(٢٥٣) وفيه أيضا دليل على أن الخالق للشىء يجب أن يكون عالما به وبتفاصيله . وعلمنا أن العباد لا يعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبية فى عضو واحد فى زمان متناه ، أصول ص ١٣٦ ، لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب أن يكون عالما بتفاصيل ما أحدثه كالقديم فانه لما كان محدثا لافعاله قادرا عليها كان عالما بتفاصيلها ، الشرح ص ٣٧٨ ، الحجة نفسها فى المحصل ص ١٤١ ، المواقف ص ٣١ .

شاملا موجودا فى مصدر معين أو كصفة للمؤله المشخص فانه يكون غير العلم الانسانى . ولا يعنى عدم اكتمال العلم الانسانى انه غير علم أو انه ناقص أو أنه جزئى . وكثيرا ما يحدث الفعل دون علم عامل بالتفاصيل حيث تترك التفاصيل لسرعة البديهة أو للمواقف الفجائية أو للقدرة على التكيف ساعة الفعل . بل ان طبيعة العلم الانسانى انه علم شامل ، والعلم الشامل هو علم بالكليات . ولو كان الانسان قادرا على العلم بالتفاصيل لكان قادرا على خلق كل شىء . أما أفعال النائم والساهى فهى ليست افعالا مثالية ، الفعل المثالى هو الفعل المروى المقصود . ومن ثم كانت أفعال النائم والساهى لا تدل على نقص فى العلم بتفاصيل الفعل لانها اساسا ليست افعالا . والعجيب أن تقوم بعض الحركات الاصلاحية على اثبات هذا الفعل غير المروى الذى يحدث على غير قصد الانسان وكأن الاصلاح يحدث عفويا بدون قصد الانسان ، وكأن التغيير ما هو الا من قبيل المصادفة(٢٥٤) . وما الحكمة فى وضع المتكلم الاشعرى الانسان

---

(٢٥٤) كما يشهد بذلك فى نفسه يشهده ايضا فى بنى قومه كافة من كانوا فى مثله فى سلامة العقل والحواس ومع ذلك فقد يريد ارضاء خليل فيغضبه ، وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى الى منجاة فسقط فى مهلكة فيعود باللائمة على نفسه ان كان لم يحكم النظر فى تقدير قوله ، ويتخذ من خيبته أول امره مرشدا له فى الآخر فيعاود العمل عن طريق أقوم وبوسائل أحكم ، ويتقد غبطه على من حال بينه وبين ما يشتهى ان كان سبب الاخفاق فى السعى منازعة منافس له فى مطلب لوجدانه من نفسه أنه الفاعل فى حرمانه فينبرى لمناضلته ، وتارة يتجه الى أمر أسمى من ذلك ان لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره فيما لقى من مصير عمله كأن هب ريح فأغرق بضاعته أو نزلت صاعقة فأغرقت ماشيته أو علق أمله بمعين فمات أو بذى منصب فعزل . يتجه من ذلك الى ان فى الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره سلطانا لا تصل اليه سلطته . فان كان قد هداه البرهان فى تقويم الدليل الى أن حوادث الكون بأسره مستندة الى واجب وجود واحد يعرفه على مقتضى علمه وارادته خشع وخضع ورد الامر اليه فيما لقى . ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى . فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى المكنات يشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لاجله . وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا : هو صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه الى ما خلق لاجله . على هذا قامت الشرائع . وبه استقامت التكاليف ، ومن أنكر شيئا منه فقد أنكر مكان الايمان من نفسه وهو عقله الذى شرفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه ، الرسالة ص ٥٩ — ٦٠ .

والله عدوين يتربص كل منهما بالآخر ؟ ايعطى لطرف ما يسلبه عن الطرف الآخر ؟ أليس الاولى أن يكونا متكاملين متعاونين متآزرين ، والانسان خليفة الله فى الارض ، والله أحن عليه من حنين الام على فلذة كبدها ؟ ولماذا تحقير الانسان وتدميره واعدامه ، ونحن بشر ، ونحن أولى بالاحترام وبالدفاع ؟ ولماذا نكون خصماء لله ؟ أما نحن واما هو ؟ ان اثبات قوة أعظم وسلطان لا يقهر أعلى من الانسان وأقدر منه تفسح المجال لقوى الطاغوت للتدخل فى ارادة الانسان والغاء حريته مادام الانسان كما يقال ليس حرا مطلقا ومادام الانسان مجرد قزم صغير فى هذا العالم . يدخل كل طاغية من هذا الباب ، ويقع كل قهر بهذه الحجة ، وتسود الكآبة على البشر ، ويتحولون الى آلات للتنفيذ تسمع وتطيع ، ويتأصل القهر فيهم ، ويعيشون فى العبودية الى الابد .

٢ — المضطر والمكتسب . يقوم الكسب على افتراض تماثل بين الاضطرار والاكتساب فكما أن المضطر مخلوق فكذلك المكتسب . وهو تماثل مفترض ليس له ما يؤيده . بل ان الاختلاف بينهما اكثر وضوحا من التماثل(٢٥٥) . وافتراض التشابه بين الاضطرار والاكتساب يجعل جميع الافعال اضطرارية أو جميعها اكتسابية . التشابه توحيد يلغى التفرقة والتمييز . ولما كان الاضطرار هو المشبه به والاكتساب هو المشبه كان الغاء الفرق فى صالح الاضطرار . واصبح كلاهما من المؤله المشخص على

---

(٢٥٥) الدليل علي خلق الله حركة الاضطرار قائم فى خلق حركة الاكتساب وذلك أن حركة الاضطرار ان كان الذى يدل على أن خلقها حدوثها فكذلك القصة فى حركة الاكتساب وان كان الذى يدل على خلقها حاجتها الى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكتساب . فلما كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطرار مخلوقة لله يجب به القضاء على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله . وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار ، اللمع ص ٧٤ — ٧٥ ، ههنا حركة اختيارية واضطرارية . فلو كانت احداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله فى الاخرى لان الحدوث ثابت فيهما . وقد عرف خلافه ، فليس الا أنها متعلقة بنا عن طريق الكسب ... ان الحدوث فى الذوات متماثل فلو تعلق حدوث الحركة بنا . والحدوث ثابت فى الجوهر واللون لوجب تعلقهما بنا والمعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٣٧ — ٣٣٨ ، الحركة الضرورية من الله عكس الحركة الاختيارية التى هى من فعله أو من فعلنا دلالة على الله ، المحيط ص ٤١٤ — ٤١٥ .

مذهب الكسب . كما أن افتراض التشـــابه بين الاضطرار والاكتساب يلغى التفرقة بينهما من أن الاضطرار فعل للعضو والاكتســـاب فعل للارادة . لا يستطيع الانسان تغيير أفعال الاضطرار لانها واقعة ببناء العضو ، ولا يستطيع أحد أن يغير من بناء العضو . ويظل اكتســـاب فعل للعضو فعلا عضويا عن طريق المران . فى حين أن أفعال الكسب أفعال ارادية تقـــوم على بذل الجهد وممارسة الحرية . قد تتحول بعد ذلك الى أفعال عادية . ولكن العاديات هنا يكون مرجعها الى حرية أولية نشأت عليها . ويجوز أن يحدث التماثل بين الذوات دون الصفات لان التماثل فى الصفات يلغى التميز بين الاشياء . فلا فرق بين انسان وآخر من حيث هو ذات . ولكن هناك فرق بين انســـان وآخر من حيث هو ســـلوك . والحقيقة أن الافعـــال تحدث بالنسبة لتصورنا ودواعينا واحوالنا ، ولا يمكن تسميتها بأنها مخلوقة أو مضطرة لانها تعبير عن هـــذه المقاصد والدواعى والاحوال . والاضطرار فى الحركات الاضطرارية قائم على اثبات محدث فى الشـــاهد . أما الاضطرار فى الحركات الاختيارية فقائم على اثبات محدث فى الغائب . وهـــذا لا يجوز لانه اثبات بلا برهان . والاشتراك فى الحدوث لا يقتضى الاشتراك فى الحاجة الى محدث معين بل الى محدث ما غير معين بالدلالة ، والدلالة على أن الانسان هو المحدث لا غيره .

ولماذا يكون الاضطرار من الخارج ؟ قد يكـــون الاضطرار من بناء العضو ذاته كما هو فى حالة العجز او القيد . قد يكـــون فى حالة لا تسمح بالفعل من ضغط سياسى أو حياء اجتماعى . وفى كل الحالات ، الاضطرار فعل للانسان . بل ان السيطرة على الارادة هى فى نفســـها ارادة ، وعدم الفعل هو نوع من الفعـــل . قد يكون الاضطرار طبيعيا كحركات الافلاك . ولكن هذا الاضطرار ايضا داخلى لانه ناشىء عن قوانين الطبيعة التى يدركها العقل من الاشياء . أما الحركات الضرورية للموجودات غير الطبيعية فلا نعلم عنها شيئا بل هى مجرد افتراضات ناتجة عن عواطف التاليه وتشخيصها فى موجود أسمى أو فى موجودات اخرى خاضعة له(٢٥٦) . صـــحيح أن

---

(٢٥٦) يعطى الاشـــعرى مثال الملائكـــة كموجودات ذات أفعـــال اضطرارية .

افعال الساهى والنائم افعال اضطرارية لا ارادية ولكن وقوعها لا يتم بتدخل ارادة خارجية بل بفعل الشعور عن افعال اللاشعور وان كانت تتم فيه لانها لا تتم بالارادة الواعية . ولا يعنى الساهى والنائم انهما غير قادرين على الاطلاق بل هما قادران ولكن فى لحظة معينة ، لحظة غياب الشعور ، لا تؤثر فى قدرتهما . ولا يعنى عدم تأثير القدرة فى لحظة معينة ابطال القدرة فى كل لحظة . ان الدواعى المقصودة لا تكون مؤثرة بطبيعتها لان صحة المؤثر فى وجود القدرة(٢٥٧) . ولا خوف من أن يكون العالم فاعلا ومن أن تكون علة الفاعلية فى العالم وليست خارج العالم . فالعلة المباشرة مثل الارادة الانسانية علة فى العالم(٢٥٨) . ان افتراض ارادة وقدرة وعلة خارج العالم لهو وقوع فى السر والغموض واللامباشرة ايهاما للعوام بالعظمة والتجلى وايقاعها لها فى الصغر والدونية . ولماذا الاكتساب اذن ؟ اليس القادر على البعض قادر عليها كلها ؟ ولماذا الاختيار اذن ؟ وهل الفاعل اضطرارا يكون فاعلا اضطرارا على الاطلاق ؟

٣ — اكتساب المهارات . لا يعنى اكتساب المهارات بالتعلم تدخل ارادة خارجية فى فعل الانسان تجعله قادرا على الاتيان بالفعل بدليل يدل على أن الانسان بالممارسة والتعليم يستطيع أن يكسب فعلا عندما يتحول الفعل الاول الى طبيعة ثانية . يقتضى التعليم الاستعداد النفسى والبدنى ولكنه استعداد موجود بالفعل وليس مقذوفا به من الخارج . فاذا لم يحدث التعليم واكتساب المهارة فان ذلك لا يعنى نفى القدرة . القدرة موجودة

---

(٢٥٧) فان قيل : ماذا عن الساهى والنائم ؟ قيل : حد الفاعل من يقع فعله بحسب دواعيه وقصوده فحيث يوجد يجب أن يدل ... نعرف فعل الساهى أنه فعله بتقدير الدواعى فيفارق فعل الغير .. الساهى قادر ، المحيط ص ٣٤٤ — ٣٤٦ ، فان قيل : اذن الدواعى المقصودة مؤثرة اى قادرة قيل ، ليس يجب اذا كان المؤثر قادرا أن يكو ندليلا ... صحة المؤثر فى وجود القدرة . الدواعى تكشف كون الانسان قادرا على الجملة ، المحيط ص ٣٤٤ — ٣٤٦ .

(٢٥٨) فان قيل : هل العالم فاعل ؟ قيل : لا نعرف القدرة وكون القادر قادرا بها الا بعد العلم بكون العبد محدثا لتصرفاته ، المحيط ص ٣٤٤ — ٣٤٦ .

ولكن التعلم هو الغائب ، ويمكن حدوث التعلم بالممارسة(٢٥٩) .

ولا يعنى وجود شروط للفعل كى يتحقق كالجارحة والحياة أن الفعل متوقف على شرط وان هذا الشرط يتحقق بتدخل ارادة خارجية أو أن الفعل يتحقق بتجاوز الارادة الخارجيـة للشرط وتحقيقها للفعل دون توسـطها بالشرط . فهذا انكار للفعل وللعلية ومناف للعقل وللمشاهدة . العين شرط فعل الادراك ، ولا ادراك دون عين . الحركة بفعل القدمين ولا حركـة دون متحرك . العلم فعل الشعور ولا علم دونه . ليس الشرط هو الجارحة فحسب بل هو الجارحة والباعث النفسى والقدرة البدنية وطواعية الواقع للفعل . لا يعنى عدم تحقق الفعل أن القدرة حادثة وأنها غير مؤثرة . بل يعنى وجود موانع موضوعية بدنية ، نفسية أو اجتماعية(٢٦٠) .

---

(٢٥٩) فان قالوا : اذا كان فى عدم الاحسان للحياكة عدم الحياكـة فلماذا لا يكون فى وجود الاحسان لها وجودها ؟ قيل لهم : ان الحياكة تقوم لعدم قدرتها لا لعدم احسانها . ولو عدمت الحياكة لعدم الاحسان لهـا لوجدت بوجود الاحسان لها . فلما لم يكن كذلك وكان الاحسان لها يجامعه العجز علم أنها انما تعدم لعدم القدرة عليها . ولو أجرى الله العادة أن يخلق القدرة عليها مع عدم الاحسان لها لوقعت الحياكة لا محال . فان قالوا : فان كان فى عدم التخلية والاطلاق عدم الفعل ففى وجودهما وجود الفعل ، قيل لهم : كذلك تقولون . فان قالوا : فاذا كان فى عدم احتمـال البنية للفعل عدم الفعل فلم لا يكون فى وجود احتمال البنية للشىء وجوده ؟ قيل لهم : كذلك نقول لان البنية لا تحتمل الا ما يقوم بها ، اللمع ص ٩٨ .

(٢٦٠) فان قالوا : أليس فى عدم الجارحة عدم الفعل ؟ قيل : فى عدم الجارحة عدم القدرة وفى عدم القدرة عدم الاكتساب لانها اذا عدمت القدرة فلعدم القدرة (لما استحال) الكسب اذا عدمت الجارحة لا لعـدم الجارحة ولو عدمت الجـارحة ووجدت القـدرة لكان الاكتسـاب واقعـا . ولو كان انما استحال الاكتساب لعدم الجارحة لكانت اذا وجدت وجد الكسب . فلما كانت توجد ويقارنها العجز وتعدم القدرة فلا يكون كسب علم . ان الاكتساب انما يقع لعدم الاستطاعة لا لعدم الجارحة . فان قالوا : أفليس فى عدم الحياة عدم الكسب ؟ قيل : نعم لان الحياة اذا عدمت عدمت القدرة فلعدم القدرة استحال الكسب لا لعدم الحياة . ألا ترون أن الحياة تكون موجودة ثم عجز فلا يكون الانسان مكتسبا . فعلم أن الكسب لم يعدم لعدمها ولا يوجود لوجودها . والجواب فى الحياة كالجواب فى الجارحة ، اللمع ص ٩٧ .

ولماذا يجب أن يكون الفاعل مخالفا لفعله ؟ الاقرب الى العقل والبداهة والحس أن يكون الفاعل من جنس فعله . يصدر الفعل الانسانى عن انسان ، والحيوانى عن حيوان ، والجماد عن جماد . أما اثبات الاختلاف بين الفاعل وفعله فهو تفكير دينى الهى مقلوب الغرض منه اثبات الاختلاف بين الفاعل والفعل من أجل العثور على المؤله المشخص فى العالم واعطاء كل القوة والقدرة له . فهى وسيلة للحصول على الضائع أو اعطاء مضمون لصورة أو البحث عن وجود لانفعال . وبالحديث يقع التماثل والاختلاف . ولا يجب بالضرورة اذا كان الفعل محدثا أن يكون صادرا عن قديم . فقد يرجع الاختلاف الى صفة راجعة الى الذات(٢٦١) .

٤ — الترجيح . وكما لم يثبت الترجيح الجبر فانه لا يثبت الكسب . فالفعل الضرورى لا يمكن تركه لانه تعبير عن طبيعة وليس فعلا تجاريا . العالم بدون فعل عالم خاو متقلص . الفعل ضرورى للعالم ولا يتأتى الترك بأى حال . ومن لا حاجة الى مرجح يجعل الفعل واقعا لا متروكا . يعبر الفعل عن طبيعة الانسان ورسالته ، والانسان هو طبيعته ورسالته . ومن ثم كان الانسان هو الفعل . يترك الانسان فعلا لا يعبر عن طبيعته . وفى هذه الحالة يكون الترك ممكنا ولكنه أيضا يكون معبرا عن الفعل الحر وهو فعل الترك(٢٦٢) . فعل الانسان من خلق الانسان ومتحققا بقدرته

---

(٢٦١) من حق الفاعل أن يكون مخالفا لفعله . فلو كان العبد مع أنه محدث يصح منه الاحداث للزم أن يكون الفعل مجانسا لفعله فيجب أن يكون الحدوث حاصلا من جهة القديم لتثبت المخالفة بين الفعل والفاعل ، المحيط ص ٤١٢ .

(٢٦٢) لو كان موجدا لفعله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه . ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح . وذلك المرجح لا يكون منه والا لزم التسلسل ، ويكون الفعل عنده واجبا والا لم يكن الوجود تمام المرجح فيكون اضطراريا . وأورد عليه أن هذا بنفى كون الله مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه . وأجيب بالفرق بأن ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله فيه منعا للتسلسل . وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة أخرى ، المواقف ص ٣١٢ — ٣١٣ ، العبد فى حال الفعل أما أن يمكنه الترك أولا يمكنه . فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة . وان أمكنه فاما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه تجويز لاحد طرفى

=

ورويته وقصده لانه لو كان من فعل الآخر لكان الانسان مجبرا على فعله لو وجد ومجبرا على الترك لو لم يوجد ، ويكون الانســـان كالجماد تجرى عليه الافعال وهو مستقبل لها موجه لمسارها . ولا توجد حرية اســـتواء الطرفين لوجود الباعث . الانســـان باعث وفعل وقصد وهو المحدث . ووقوع الحدث بالقصد ينفى وجود المحدث لان المحدث هو القائم بالحدث ،

=

الممكن على الآخر لا لمرجح أو يفتقر ذلك المرجح انكان من فعله عاد التقسيم والا يتسلسل بل ينتهى لا محالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح أمكن الا يحصل ذلك الفعل .فلنفرض ذلك ، وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل تارة أخرى مع انسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء . فاختصاص احد الوقتين بالحصول والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال . وان امتنع الا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار ، المحصل ص ١٤١ ، اذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه فاما أن لا يقعا معا وهو محال لان المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مـــراد الآخر . فلو امتنعا معا لوقعا معا وهو محال . أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثر فى المقدور الواحـــد والشىء الواحد وحده حقيقة لا يقبل التفاوت . فاذن القدرتان بالنســـبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت فى أمور أخر خارجة عن هذا المعنى . وان كان ذلك كذلك امتنع الترجيح ، المحصل ص ١٤١ ، الامران توجه حال استواء الدواعى ففى تلك الحالة امتنع الترجيح وان توجه حال الرجحان فهناك الراجح واحد والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم عدمه فهو ممتنع فثبت أن الاشكال وارد على الكل وأن الجواب هو ان الله لا يسأل عما يفعل ، المحصل ص ١٤٢ ، ان عنيتم به أن العبد قادر على الفعل وعلى الترك وأن نسبة قدرته الى الطرفين على السوية ثم انه فى حال حصول هذا الاستواء دخل هذا الفعل فى الوجود من غير أن خص ذلك القادر ذلك الطرف بمرجح وبمخصص البتة فلا نسلم أن هذا القول صحيح بل كانت بديهية الفعل تشهد ببطلانه وان عنيته من عند حصول الداعية المرجوحة صدر عنه هذا الاثر فهـــذا قولنا . فلما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائها أو انتفاء أحدهما يمتنع وجب أن يكون الكل بقضاء الله ، معالم ص ٧٧ .

والمحدث هو الانسان المشاهد . الايجاب هنا ليس ايجابا خارجيا بل هو ايجاب القصد(٢٦٣) . وحتى اذا احتاج الفعل الى مرجح فلماذا لا يكون المرجح من الانسان ، ويكون هو الباعث الاقوى حسب شمولية الفكر والقصد والغاية ؟ ولماذا يحتاج المرجح الى مرجح ، وهذا الى ثالث حتى تتسلسل المرجحات الى ما لا نهاية ؟ ان المرجحات كلها ترجع الى الموقف الانسانى الذى هو مصدر البواعث كلها ، وهو مصدر مباشر لا يحتاج الى تسلسل . ولماذا الانتهاء الى مرجح مرجوح بنفسه لا يحتاج الى مرجح آخر اذا كان الموقف الانسانى هو مصدر كل البواعث ؟ هنا يكون الخطأ فى العقل نفسه الذى تلاشى تحت عواطف التأليه ثم استخدمته فى التعبير عن نفسها بالفكر اللاهوتى القائم على التسلسل والرجوع الى الوراء لاثبات حلقة أخيرة ليس وراءها حلقات أخرى . ومن ثم يقضى على الفكر لحساب الانفعال وعلى تحليل الواقع رجوعا الى الوراء .

ويستعمل دليل التمانع لاثبات وحدانية الله فى الفعل لاثبات الكسب . فهو اذن فكر دينى الهى مقلوب . واذا جاز هذا الدليل بالنسبة لاثبات مؤله مشخص واحد من عواطف التأليه فانه لا يجوز بالنسبة لفعل الانسان لان الموقف مختلف . فلماذا يوضع الفعل الانسانى وفعل المؤله المشخص على طرفى نقيض ، اذا تحقق أحدهما لم يتحقق الآخر ؟ أليس الاولى بالخالق والمخلوق اتفاق مرادهما كما هو أولى بالآلهة ؟ وهل يجوز تصوير الفعل الانسانى وفعل الآخر فى علاقة تحد مثل متسابقين فى حلبة سباق ؟ وحتى على فرض صلة التعارض لماذا لا يكون الفعل الانسانى هو المتحقق لانه هو الفعل المراد والمقصود المروى ، وهو الفعل الثابت بالحس والمشاهدة

---

(٢٦٣) لذلك قالت المعتزلة : ان فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله فيه كان واجب الحصول ، وان لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول ، ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات . وكما أن البديهية جازمة انه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الامر كذلك فى أفعال العباد . ولما كان كذلك باطلا علمنا العبد موجد ، المحصل ص ١٤٢ ، وقالت ايضا : عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ، ولا ينتهى الى حد الوجوب ، معالم ص ٧٣ .

والوجدان فى حين أن الفعل الثانى مجرد افتراض فرضته عواطف التعظيم والاجلال ؟ واذا لم يتحقق فعل الانسان فانه لم يتحقق لموانع بدنية أو نفسية أو اجتماعية لا لتحقق فعل الآخر . وهل من عظمة المؤله المشخص أن يتحقق فعله دون فعل الانسان ؟ وأى تعظيم هذا الذى يثبت فيه الفيل أنه مساو للنملة وقادر على الحركة مثلها ؟

وقد يستخدم الترجيح لا لاثبات الكسب بل لاثبات القضاء والقدر كما هو الحال فى الجبر . فما دام الترجيح ضروريا لا واقعا فقط يثبت القضاء والقدر . وهذا خاطىء لان الفعل يتم بقصد الانسان ومتى حصل الفعل بقصد الانسان فان الانسان يكون فاعلا على الحقيقة فحسب ، ويكون فعل الانسان كله له . حتى الموانع والعقبات التى توجد فى ميدان الفعل هى كذلك بالنسبة الى الانسان . وكل ما قيل عن الترجيح باطل لان الانسان بطبيعته باعث ولا تستوى هذه البواعث ، ولا توجد لديه حرية استواء الطرفين(٢٦٤).

---

(٢٦٤) عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل . وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة . ومع ذلك تكون الافعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره ... والدليل عليه أن القدرة الصالحة للفعل اما أن تكون صالحة للترك أو لا تكون فان لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالقا لصفة موجبة لذلك الفعل . ولا نريد بقضاء الله الا هذا . وأما ان كانت القدرة صالحة للفعل والترك فأما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أو لا توقف ، فان توقف على مرجح فذلك اما أن يكون من الله أو من العبد أو يحدث لا يؤثر . فان كان الاول فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب . وان كان من العبد عاد التقسيم الاول . ويحتاج خلق تلك الداعية الىداعية أخرى ولزم التسلسل . وأما ان حدثت تلك الداعية لا بمحدث أو ترجيح أحد الجانبين على الآخر لا لمرجح أصلا كان هذا قولا باستغناء الحدث عن المحدث استغناء الممكن عن المؤثر وذلك يوجب نفى الصانع ، معالم ص ٧٣ — ٧٤ ، ويثبت الرازى بالترجيح القضاء والقدر رافضا قول المعتزلة بأنه عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع الى حد الوجوب فيقول : ا — المرجوح أضعف حالا من المساوى . فلما امتنع حصول المساوى حال كونه مساويا فكان يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحا أولى . واذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول المرجح لامتناع المرجوح عن النقيضين . ب — عند حصول الداعى

=

٥ ـ الخلق . يسمى الانسان خالقا ، فهو صاحب الفعل الشعوري ، وهو مصدر الابداع الفني . ولماذا لا يكون الانسان خالقا وهو في فعله اليومي يبدع ويخلق ؟ هناك فرق بين الخلق الطبيعي لجسم الشيء وبين الخلق الانساني لتكوين الشيء أو بنائه . لا يوجد الانسان شيئا من لا شيء بل يوجد شيئا من شيء آخر ، تمثالا من حجر ، موسيقى من صوت ، أدبا من حروف ، وحزبا من جماعة ، وهذا أيضا خلق(٢٦٥) . والخلق لغويا لا يعني بالضرورة المعنى الاول وهو الخلق من عدم بل قد يعني أيضا المعنى الثاني وهو التقدير . ومن ثم فلا مانع من وصف الانسان بأنه خالق . يمكن اثبات الخلق ، وفي نفس الوقت يمكن القصد به معنيين مختلفين . ويكون خطأ لو وصف الانسان خالقا بالمعنى الاول . أما اذا كان الخلق يعني تطابق الفعل مع المصلحة فيكون الانسان أحيانا خالقا حتى تكون أفعاله

=

الى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلا . وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لابد فيه من الترجيح . جـ — عند حصول ذلك المرجح ان امتنع النقيض فهو الوجوب وان لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال . فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الاثر واقعا وتارة غير واقع . فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني بالوقوع ان توقف على انضمام قيد زائد اليه لزم أن يقال ان حصول الرجحان كان موقوفا على هذا القيد الزائد رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح وهو محال . اذن لما كان الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي يكون العبد فاعلا وجاعلا ، ولا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله . ولما كان المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله كان الكل بقضاء الله وقدره ، المعالم ص ٧٥ .

(٢٦٥) لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقا لها ، والامة منا اتفقت على أن لا خالق الا الله ، الشرح ص ٣٧٩ — ٣٨١ ، لو كان الله خالق كل شيء لكان خالقا لنفسه ، الشرح ص ٣١٢ ، لو كان الله خالقا لكل شيء لكان خالقا للتحت ، الشرح ص ٣٨٣ ، ونحن نقول ان الله هو الذي جعل لفعالنا اشياء واعراضا وهذا معنى قولنا ان الله خلق أعمال عباده ، ومعناه أنه هو الذي جعل اشياء واعراضا . وقد سلمتم لنا أن الانسان لم يجعلها كذلك فالذي نفيتموه عن الانسان أضفناه الى الله ، الاصول ص ١٣٣ — ١٣٤ ، الله خالق اكساب العباد كما أنه خالق الاجسام والالوان والطعوم والروائح لا خالق غيره ، وانما العباد مكتسبون لاعمالهم ، الاصول ص ١٣٤ .

مطابقة للمصلحة . فان حدث عدم التطابق فذاك من فعل الحرية . اما المؤله المشخص فان تطابق افعاله مع المصلحة غنى خالص أو تبرير لكمال أو تعبير تطهرى والا فكيف يمكن تفسير الشر والظلم فى العالم(٢٦٦) ؟ ان كثيرا من العبارات هى مجرد مدح لا تعبر الا عن عواطف التعظيم والاجلال مثل « خالق كل شىء » ، « قادر على كل شىء » ، « عالم بكل شىء » ، « مالك لكل شىء » . فالامر كله فى الحقيقة فى التنزيه ولكن هذه المرة مع الفعل وليس مع الذات ، تمثيلا لما يحدث فى العالم الانسانى لو كان يسمح تحليله بالتنزيه أو نفيا لما يحدث فى العالم الانسانى وتجاوزا للمشابهة الى حد الاطلاق(٢٦٧) . ان الفعل الانسانى خارج مقولات الشىء والجسم والجوهر والعرض . وهو ليس كالالوان والطعوم والروائح بل هو فعل انسانى خالص يهدف الى تغيير البناء الاجتماعى للواقع أو فعل فنى خالص يبدع الانسان فيه ويعبر به عن وجوده فى الزمان والمكان لحظة تحقيق رسالته .

٦ — الخاطر . لا يعنى وجود الخاطر فى النفس تدخل أية ارادة خارجية فى صورة عقل أو وحى أو الهام من اجل اعطاء الانسان اما الاساس النظرى للفعل أو واقعا مرويا عليه . بل ان هذا الخاطر يكون نتيجة تفكير انسانى سابق فى الموضوع ، وانشغال الذهن به ، وتوقد الشعور فيه . هو حصيلة كسب من الانسان . وتنشأ الخواطر فى النفس بطبيعتها ، وتشير الى قدرة الشعور على الخلق والابداع ، وتثبت الحرية ليس فقط فى الافعال الخارجية بل أيضا فى افعال الشعور(٢٦٨) .

---

(٢٦٦) خلق السموات والارض وما بينهما لا يتضمن الافعال ... البين فى الفعل الوصول ليست كذلك الافعال ، الخلق فعل مطابق للمصلحة وليس كذلك الافعال ، الشرح ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

(٢٦٧) لان الانسان قد لا يكون عدلا اذا لم يمكن منه عدل كسبيه ولا فعله ولا يكون جائرا ... وايضا فقد لا يكون انسان عادلا ولا يكون جائرا بجور من جنس العدل ... لان الانسان قد يكون عادلا بالكون فى المكان ... اللمع ص ٤١ .

(٢٦٨) قال جل الاباضية بالخاطر ، ولا يجوز أن يخلى الله العباد البالغين منه ، مقالات جـ ١ ص ١٧٤ ، وقال عديد من المعتزلة بالخاطر .

=

ولكن هل يلزم خاطران حتى يصح الاختيار ؟ الشعور ذاته حرية ، والحرية تعنى امكانية الحركة . فاذا كان الخاطر يعنى الباعث فالبواعث تتدافع فيتحقق الفعل طبقا للدافع الاقوى . وان كان الخاطر يعنى الفكر فالافكار تتصارع فيتحقق الفعل طبقا للفكرة التى تتحول الى باعث قوى . والشعور بطبيعته يتجاذبه طرفان ، حركة وسكون ، اقدام واحجام ، تقدم وتأخر ، يقظة وغفلة ، ازدهار وتقلص ، نمو ونكوص ، حياة وموت . وهذان الطرفان لا يعرضان الى الشعور من الخارج ليختار الانسان عقليا بينهما بعد عدد من العمليات الحسابية بأية مقاييس ذاتية أو نفعية بل حياة الشعور ذاتها تسرى بين هذه الاطراف ، والحرية هى التى تحدد المسار . ليست الحرية ملكة أو قوة أو عضو بل هى طبيعة بممارستها فرديا وجماعيا مع الذات ومن خلال الجماعة . قد يحدث الخاطران ، خاطر الاقدام وخاطر الاحجام . ولكن هذين الخاطرين ينشآن من الموقف الاجتماعى . فما الداعى أن ينشأ خاطر الاقدام من العالم وخاطر الاحجام من الخارج ؟ صحيح أن الطبيعة خيرة وفاعلة بطبعها ولكن خاطر الاحجام قد ينشأ من اغراء فى العالم أو من تقلص فى الطبيعة ونقص فى الازدهار . ويكون السؤال : وكيف ينشأ خاطر الاحجام من الخارج والمؤله المشخص

= فعند النظام لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار ، خاطر المعصية من الله الا أنه وضعه للتعديل لا ليعصى ، مقالات جـ ٢ ص ١٠٤ وعند أبى الهذيل ، الخاطر الداعى الى الظلمة من الله ، وخاطر المعصية من الشيطان . الخواطر اعراض وقد تلزم الحجة التفكير من غير خاطر . وعند ابن الراوندى الافعال التى من شأن النفس أن تفعلها وتجلعها وتميل اليها وتحبها لا تحتاج الى خاطر يدعوها اليها . وأما الافعال التى تكرهها وتنفر منها فان الله اذا أمر بها أحدث لها من الدواعى مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها . وان دعاه الشيطان الى ما يمثل اليه وتحبه زادها من الدواعى والترغيب ما يوازى داعى الشيطان ويمنعه من الغلبة . وان أراد الله أن يقع من النفس فعل تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعى والترغيب والترهيب والتوفير يفضل ما عدها من الكراهة لذلك منه فتميل النفس الى ما دعيت اليه ورغبت فيه طباعا ، مقالات جـ ٢ ص ١٠٢ ، وعند بشر بن المعتمر قد يتفق المختار فى فعله وفيما يختار من الخاطرين والدليل أول شيطان خلقه الله وانه لم ينقل الينا شيطان يخطر ، مقالات جـ ٢ ص ١٠٢ .

خير كله ؟ ولماذا يحدث خاطر الاقدام من الخارج وخاطر الاحجام من العالم ؟ وهنا تكون الطبيعة فاسدة لانها لا تقدم على فعل بل تحجم عن كل فعل . ويبقى السؤال : كيف يصدر عن المؤله المشخص ، وهو خير كله ، الشر فى العالم ؟ أما اذا كان الخاطران من الخارج ، الاقدام والاحجام معا فهنا لم يعد يبقى شىء للانسان بل ان الانسان نفسه لم يعد موجودا . فالخاطران من الخارج وما هو الا آلة . أما الخاطر الذى يأتى بفعل خارجى حتى يعين الانسان على الاتيان بفعل تكرهه النفس وتعافه فهو الغاء وضع خاطىء بمثله . فالفعل الذى تكرهه النفس لا يمكن أن يكون أمرا فأوامر الوحى كلها طبيعية ، تعبر عن طبيعة الذات فى حال كمالها . حتى ما يظن انه صعب على النفس الاتيان به ما أسهله عليها لو توفر الباعث عليه . وعلى فرض أن النفس تأتى بأفعال تعافها وتكرهها كيف يأتى العون من الخارج ؟ كيف يأتى المؤله المشخص ليصحح وضعا خاطئا كان من السهل أولا عدم ايجاده ؟ كان من الممكن أن يأمر بفعل تحبه النفس وتميل اليه بدل أن يأمر بفعل تعافه النفس ثم يخلق الدواعى للعون عليه ! قد يحدث أن يأتى الانسان بفعل مكرها عليه ولكنه فى هذه الحالة لا يكون فعلا حرا ، ولا يعبر عن طبيعته لانه يفعله رغما عنه بلا شوق أو فرح وبلا ارتياح أو حماس . حتى لو أتى الانسان به فانه قادر على أن يأتى بفعل حر ، وبارادته المستقلة ، وفى هذه الحالة يصبح الانسان نفسه موضوعا للارادة أو مقدورا للقدرة . ان جعل خاطر الاقدام من النفس بطبعها يمنع كونه بفعل خارجى . ولكن النفس ليست عالما قائما بذاته بل هى وجود اجتماعى ، وما يجعلها تقدم أو تحجم هو باعث اجتماعى . أما اذا تشخص الخاطران ، وأصبح داعى الاحجام شرا مشخصا وداعى الاقدام خيرا مشخصا يصبح الانسان لعوبة بين شخصين ، كل منهما يود أن تكون الغلبة عليه . وسواء غلب هذا أم ذاك فالانسان فى كلتا الحالتين هو الخاسر لانه هو الفاقد حريته ، المسلوب ارادته ، يفعل فيه ولا يفعل . لذلك قد ينكر البعض الخاطر كلية . ويكون الانكار فى هذه الحالة انكارا للخاطر بفعل خارجى ، ويكون الخاطر حينئذ هو الباعث النفسى أو الدافع على الفعل الذى ينشأ من موقف نفسى واجتماعى(٢٦٩) .

---

(٢٦٩) يثبت الخاطر جل الاباضية والنظام وبشر بن المعتمر وابو الهذيل وجعفر بن مبشر وابن الراوندى وينكره آخرون ، مقالات ج ٢ ص ١٠٢ .

ان احتياج الفعل الى سبب مهيج أى الى باعث لا يعنى على الاطلاق حدوث هذا الباعث من ارادة خارجية تتدخل فى الفعل الانسانى باحداثها هذا الباعث وما على الانسان الا التنفيذ الآلى له . فالباعث هو الفعل نفسه كفعل ضمنى . وهو الفعل الشعورى أى الوجود الاولى للفعل قبل أن يتحقق . والحقيقة أن الباعث ينشأ فى الانسان كموجود اجتماعى . الانسان فى موقف ، والموقف يحتاج الى تغيير ، ومن ثم ينشأ الباعث على التغيير فى الانسان . الموقف الاجتماعى هو مصدر الباعث . وبمجرد حدوث الباعث فى الشعور يتحول الى طبيعة . الطبيعة هى مجموعة البواعث ، والبواعث أبنية ممكنة للعالم تتحول الى أبنية واقعية بالفعل الانسانى(٢٧٠). واذا كان السبب المهيج فكرة فالفكرة من الوحى ولكنها تحولت الى طبيعة بمجرد فهم الانسان لها وظهورها على انها بناء مثالى لموقف يريد أن يتغير .

٧ — الابتهال والدعاء والسؤال والشكر . كل ذلك ليس دليلا على وجود قدرة خارجية يستدعيها الانسان كى تتدخل فى فعله وتعينه على الاتيان به بل مجرد موقف انسانى يدل على انحراف فى السلوك . ففى مجتمع مهزوم تكثر مثل هذه الابتهالات والدعاءات لطلب النصر لعجزه عن الاتيان بالنصر بالفعل . وفى خضم هذه الانفعالات الحادة ينشأ فعل جاد ولكنه منحرف وهو الابتهال والدعاء . وفى اللحظة التى يدرك فيها المهزوم خطة عمل وباعثا وغاية يبطل دعاءه وابتهاله ويحقق ما يريده بفعله الخاص . وهو قادر عليه . الابتهال فعل الضعيف العاجز ، ونشاط انفعالى حين يعجز عن الفعل ، واغراق فى الادب والتصوف حين يطمس

---

(٢٧٠) عند هشام بن الحكم الافعال مخلوقة لله لانها لا تكون الا بحدوث السبب المهيج عليها فهو اضطرار من وجه أى أن الانسان أرادها واكتسبها ، مقالات جـ ١ ص ١١٠ ص ١٣٩ ، والسبب المهيج هو فعل أحد المكونات الخمس للفعل . فالاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، تخلية الشؤون ، البدأ فى الوقت ، آلة الفعل ، السبب المهيج الذى من أجله يكون الفعل ، وهو الموجب للفعل ، وهو مخلوق من الله ، مقالات جـ ١ ص ١١١ — ١١٢ .

العقل ويزيف الوعى(٢٧١) . وقد انتشرت الادعية والتواشيح والابتهالات فى عصور التخلف والانحطـــاط مع الفرق الصوفية وبعد تشخيص الوحى فى محمد كما تم من قبل تشخيص الوعى الخالص فى المؤله . وقد يحدث الابتهـــال أو الدعاء أو السؤال فى مجتمع منتصر . وفى هذه الحالة يكون موجها من العامة الى السلطة المنتصرة . بدلا من أن تطلب حقها بالفعـــل تدعو وتبتهل وتتبرك بالسلطة كما تفعل بالاولياء . وكثيرا ما يتحـــول التضرع والابتهال الى تملق ونفـــاق وتقرب واذلال للنفس باســـم الدعاء(٢٧٢) ويكون أقرب الى الشحاذة أو السؤال ، الكفان الى أعلى للاســـتجداء ، والدموع فى العينين للاستعطاف ، وحشرجة الصوت وانســـداد الانف من البكاء ، وانما البكاء للنساء ! ان الدعاء فى لحظات الضعف والعجز وقلة الحيلة لا ينفى قدرة الانسان بل يثبت قدرة أعظم مكمونة فى الحاضر كى تتفجر فى المستقبل . الدعاء مقدمة الفعل واعدادا له . ولا يتحقق الفعل الا بعد أن يتحول الدعاء من مجرد الامانى والاحلام الى التحقق بالفعـــل حسب القصود والدواعى(٢٧٣) .

ان وضع الانسان بين الحركة والســـكون ، بين الاقدام والاحجام ، بين النشاط والخمول ، بين اليقظة والغفلة وضع طبيعى . وهما ليســـتا ملكتين نفسيتين بل حالتان وجوديتان تعبران عن موقف الانســـان فى العالم وان وجوده فعل وامكانيـــة تحقيق . يجد الانسان نفســـه بينهما فى شد وجذب يتصارعانه ويهددان وحدته فيتجه نحو أحدهما بطبيعته واختيـــاره عندما يتبع الدافع الاقوى وتمييز العقل ، لانهما متماثلان ويظل واحدا . ويتحدد مصير الانسان بنوعية هـــذه الحركة من ذاته دون تدخل اية ارادة

---

(٢٧١) الارشاد ص ١٩٥ — ١٩٦ ، يروى فى تاريخنا الحديث أيضا حدوث الدعوة والابتهال فى المسجد أثناء الغزو الفرنسى لمصر ، وقالوا « يا خفى الالطاف ، نجنا مما نخاف » . كما عبر عن ذلك أحد شـــعرائنا المحدثين بقوله « ونشحذ النصر من عنده تعالى » .

(٢٧٢) هاجم اقبال فى العصر الحديث فلسفة السؤال ليضع محلها فلسفة الفعل والخلق .

(٢٧٣) شرح الاصول ص ٣٤٦ .

خارجية سواء فى صالح السكون أو لصالح الحركة . لو تدخلت لصالح الحركة للبعض ولصالح السكون للبعض الآخر يكون تميزا مسبقا وجبرا على الانسان وتدخل طرف جديد فى معركة غير متكافئة الاطراف . واذا تدخلت لصالح السكون والاحجام ضد حركة وتقدم احد الاطراف يكون السؤال كيف يصدر الشر عن الخير ، والقبيح عن الحسن خاصة اذا كان الخير والحسن مظهرين للكمال المطلق اى صفتين كاملتين مطلقتين ؟ كيف تتدخل الارادة الخارجية فى حركة الانسان دون أن تنكر فعله واستقلاله ؟ ولا يعنى وجود الانسان بين واقعين : الاقدام والاحجام ، الامام والخلف ، التقدم والتخلف ، النهوض والسقوط اية ثنائية متعارضة قائمة على تطهر جانب وسقوط جانب آخر ، تؤدى الى الكبت أو الشذوذ أو النفاق أو التصوف كما هو الحال فى الثنائية الراسية بين الاعلى والادنى بل هى ثنائية افقية يوجد فيها الانسان حسب قوة الباعث فيه ووعيه الفردى والاجتماعى ، فهو ساكن أو متحرك ، خامل أو يقظ ، مصمت أو حى .

كما لا يدل الشكر على نفى قدرة الشاكر واثبات قدرة المشكور بل قد يكون الشكر على تهيئة الفعل وعلى اللطف وحسن المعاملة . هدفه الاعتراف للآخر بفعله وباعلان أداء واجبه وبحضور المبدأ العام الذى هو أساس سلوك الجميع . الشكر ليس تملقا ولا مدحا فلا شكر على واجب . ولا يدل على وجود يد عليا تعطى ويد دنيا تأخذ بل هو اعلان لمساواة الاطراف جميعا تحت مبدأ عام هو الواجب وامكانية تحققه بالفعل(٢٧٤) .

٨ — **الوحى** . ان القول بأن اثبات الحرية يقتضى بالضرورة اثبات العقل والتمييز والحسن والقبح الموضوعيين وهذا يكون بالضرورة ضد الوحى الذى يعطينا صفات الاشياء وأحكام الافعال ، هو قول نصف

---

(٢٧٤) واذا كان الايمان من الله وأنه مشكور عليه ، واذا لم يفعل الفاعل شيئا لم يجب شكره ، ونحن نشكره فوجب أن الايمان فيه ، المحيط ص ٤١٧ — ٤١٨ .

حق ونصفه باطل . صحيح أن اثبات الحرية يقتضى بالضرورة اثبات العقل والتمييز ووجود الحسن والقبح صفات موضوعية فى الاشياء ولكن ذلـــك لا يعارض الوحى لان الوحى هو العقل والواقع ، هو القدرة على التمييز . وهو قيم موضوعية وصفات فى الاشياء . وهى حجة فى نهاية الامر تخرج من موضوع خلق الافعـــال الى موضوع الحسن والقبح ، وتحل مســـألة بالاحالة الى مسألة اخرى ، وتثبت شيئا بشىء آخر يحتـــاج الى اثبات . فكون الوحى مصـــدر صفات الاشياء وليس العقل موضوع آخر يحتاج الى اثبات فى مسألة اخرى هى مسألة العقل والنقل أو العقل والسمع أو الحسن والقبح(٢٧٥) . حتى ولو كان اثبات الحرية يتضمن اثبات العقل وأنه مصدر صفات الاشـــياء والتمييز بين الحسن والقبح كأساس للفعـــل الحر المختار فما العيب فى ذلك ؟ هل لان العقـــل أساس الفعل الحـــر المختار يلغى هذا الفعل ويثبت الجبر ؟ يبدو أن اثبات الجبر يتضمن بالضرورة الغـــاء العقل لان الجبر فى الافعال والاسرار فى الافهام شىء واحد . ان اثبات حرية الفعل للانسان لا تعنى تغيير صـــفات الاشياء لان الحريـــة قائمة على وجود صفات موضوعية فى الاشياء يدركها العقل تجعل الفعل حسنا لصفات فيه وقبيحا لصفات فيه كما أن الفعل فى ذاته حسن وقبيح . ان انكار الحرية يقتضى بالضرورة انكار الحسن والقبح كصفتين فى الافعال يدركهما العقل(٢٧٦) . لا حرية بلا عقل ، ولا عقل بلا حرية . وكل اثبات لاولوية النقل على العقل هو قصد نحو اثبات الجبر والغاء الحرية ، وكل اثبات للجبر هو قصد نحو الغاء العقل . لذلك قام العدل على ركنين رئيسيين : اثبات الحرية والعقل ، اثبات الانسان الحر والانسان العاقل .

---

(٢٧٥) لو تعلقت هـــذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صفاتها التى هو كونها شـــيئا وعرضا وحسنا وقبيحا ، ومعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٧٣ ، انظر ايضـــا الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٢٧٦) لو كان العبد محدثا لافعـــاله لصح أن يتصرف فيجعل الايمان كفرا والحسن قبيحا ، المحيط ص ٤١٨ — ٤١٩ .

٩ — العلم الشامل . ان العلم المطلق الشامل كصفة للوعى الخالص لا يمنع الحرية الانسانية من الوقوع . فالعلم المطلق كصفة مطلقة لموجود كامل كما ظهر فى التوحيد تشخيص يقوم به الانسان فى حالة الانفعال الشديد الناتجة عن الكرب والاحساس بالضياع والهزيمة والوقوع تحت الظلم والاضطهاد او نتيجة لشعور بالزهو والانتصار والرغبة فى تأكيد السلطة المطلقة على اساس من الشعور بالرهبة والخوف أمام سلطان مطلق . فالذات المشخص وصفاته المطلقة من فعل الشعور(٢٧٧) . ان العلم شىء والقدرة شىء آخر . يعلم الانسان أكثر مما يستطيع أن يقدر ، ويقدر أحيانا أكثر مما يستطيع أن يعلم . لا يوجد تطابق تام بين العلم والقدرة . العلم عام والقدرة خاصة ، العلم شامل والقدرة فردية ، العلم لا نهائى والقدرة نهائية ، العلمنظرى والقدرة عملية . لا يمكن اذن الجمع بين العلم والقدرة اساسا(٢٧٨) . وعلى فرض اعطاء التوحيد وجودا واقعيا فى ذات بصفات كاملة لا يكون العلم بما يحدث فى العالم بالضرورة نفيا للحرية او تدخلا فيها من قبل هذا العلم لان العلم نظر والارادة عمل . لا يعنى كون افعال الانسان معلومة من قبل أنها بالضرورة مفروضة عليه لانه فى هذه الحالة ماذا تكون صفة علم مطلق لا يقع بالفعل وغير مطابق للواقع ؟ وماذا يكون مصير العلم ان حدث الفعل الانسانى على خلافه مادام الفعل الانسانى

---

(٢٧٧) ما علم الله أنه يوجد كان واجب الوقوع . وما علم انه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ولانه لم يوجد رجحان الداعى امتنع الفعل فان وجد وجب ، الفصل ص ١٤٤ ، العلم بالسر والجهر والصدور يعنى خلق الصدور ، الشرح ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، حفظ كل المصائب فى لوح محفوظ يعنى كل الانفس لا المصائب كافعال ، الشرح ص ٣٨٥ .

(٢٧٨) تقول المجبرة : القدرة على خلاف المعلوم محال ، وانتم قد جوزتم التكليف به فكيف منعتم أن يكلف الله الكافر وان لم يقدر عليه ؟ ويرد القاضى الكافر مع العلم أنه لا يؤمن يحسن لان تكليفه بالايمان تكليف بما لا يطيقه ويقدر عليه . ويقول : اذن لن يكون الله قادرا على أن يقيم القيامة لعلمه أنه لا يقيمها ، الشرح ص ٤١٨ — ٤٢٠ .

فعلا حرا(٢٧٩) . وقد كانت هذه الحجة فى عقيدة الجبر من قبل . فان اعتراض المجبرة : كيف يمكن فعل شىء مخالف لما هو معلوم ومقدور من قبل قائم على تشخيص عواطف التأليه فى علم مطلق حاو لكل شىء ، له الاولوية على القدرة الانسانية فى حين أن تحليل السلوك الانسانى يؤدى الى اثبات القدرة وانكار أى قدر مسبق الا قوانين التاريخ التى تعرف بالاستبار وبالخبرات الماضية . يحتوى الوحى على هذه القوانين معطاة من قبل ، وهو العلم المطلق بالفعل لا المتوهم(٢٨٠) . ولما كان الفعل الانسانى واقعا وكان العلم المطلق الشامل صفة مشخصة وقدرا مسبقا غير واقع ادى الفعل الانسانى الى العمل ضد عواطف التأليه ، وأصبح اثبات أولوية العلم الشامل كصفة مشخصة على الفعل الانسانى الواقع يعمل ضد الغاية منه وهو اثبات عواطف التأليه وجعل المؤله المشخص صفات على البدل وهو مضاد للكمال . القدرة على خلاف المعلوم تجهيل للعلم المطلق المشخص للمؤله ولا يمكن رفع الاشكال الا باثبات القدرة . ولكن وجود الرسالة وابلاغ الوحى يمنعان من أن تكون القدرة مجبرة من قبل والا ففيم كان الوحى وفيم كانت الرسالة(٢٨١) ؟

---

(٢٧٩) تقول المجبرة : لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصح وقوعه منه . ولو صح وقوعه وجب أن يكون الله جاهلا . ويرد القاضى : ممكن القدرة على الشىء ومعرفة الشىء دون اتيانه ، الشرح ص ٤٢٠ — ٤٢١ .

(٢٨٠) للمجبرة اربعة شبهات تثبت ان القدرة على خلاف المعلوم محال أ — القدرة على خلاف المعلوم محال وأنتم جوزتم التكليف به وكيف منعتم من أن يجيز الله الكافر وان لم يقدر عليه ؟ ب — القدرة على خلاف المعلوم تجهيل لله . ج — لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصح وقوعه منه ولو صح وقوعه لوجب أن يكون الله جاهلا . د — لو قدرنا أن يقع خلاف ما علم الله لزم أن يكون جاهلا لانه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد والآن يعلم انه موجود ، وهذان اعتقادان متضادان ، الشرح ص ٤١٨ — ٤٢١ .

(٢٨١) ويرد القاضى على الحجة الرابعة بقوله : محال تجويز البدل على صفات الله ، فالله صادق ، الشرح ص ٤٢٠ — ٤٢١ .

١٠ — القدرة . واعتبار كون الانسان قادرا ولكن المؤله المشخص اقدر منه لا ينفى قدرة الانسان على الاطلاق . فالمؤله المشخص كما ظهر فى التوحيد خلق من الشعور الانفعالى واسقاط منه ورغبته فى تثبيت عواطف التعظيم والاجلال عن طريق التشخيص والتجسيم . وهذه العواطف نفسها ناشئة عن موقف نفسى واجتماعى غير سوى ، موقف اضطهاد أو موقف تسلط . فتصوره على أنه واقف للانسان بالمرصاد يتدخل فى فعله ليس تفكيرا بل عودة للانفعال لطمس الفكر . وكون الانسان قادرا وغيره أقدر لا ينفى كون الانســـان قادرا . ولا يوجد أى وجوب عقلى أو حسى ذهنى أو واقعى على أن وجود غير قادر يمنع الانسان من أن يكون قادراً . الخلاف فقط فى الدرجة وليس فى النوع . ومع ذلك قد يكون الانسان بامكانياته العقليـــة والابداعية أقدر من الظواهر الطبيعية لانه قادر على السيطرة عليها والتحكم فى مسارها من خلال معرفته بقوانينها(٢٨٢) .

وهذا قياس صورى خالص وليس قياسا عليا . هو قياس صورى يبدأ بافتراضات واحتمالات معبرا عنها بلو كان فالنتيجة التى تنتج منها نتيجة صورية خالصة . كذلك مقياس صدقها اتفاقها مع المقدمة الافتراضية ودون

---

(٢٨٢) فعل العبد ممكن مقدور لله لشمول قدرته ولا شىء مما هـــو مقدور بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتمـــاع قدرتين مؤثرتين على مقـــدور واحد ، المواقف ص ٣١٢ ، وقد ثبت أن الله قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات ، ومن جملة المقدورات افعال العبـــاد فيجب أن يكون قادرا عليها ، الشرح ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، قد ثبت أن الله قادر على أن يقدرنا على هـــذه التصرفات فيجب أن يكون عليها اقـــدر كما أنه لما كان قادرا على أن يعلمنا هـــذه الامـــور كـــان بها أعلم ، الشرح ص ٣٧٦ — ٣٧٨ ، لو كان الله هو الذى أقـــدرنا على الفعل وجب أن يكون عليه أقدر أى خالقا له ، المحيط ص ٤١٦ — ٤١٧ ، القدرة على اختلاف الالســـنة والالوان تشير الى الكلام البدنى لا المعنوى ... والقدرة على الرأفة والرحمة لا تدل دائما على انهـــا من الله بل تكـــون أحيانا من غير الله . القدرة على الاحتمال والابقاء تشير الى الحركة البدنية لا الى القصـــد المعنوى ، الشرح ص ٧٨٥ ، ٣٨٧ ، فذلك العبد لا يقـــدر على الانفراد بفعله ، ولو أراد الله الانفراد وبأحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره . فوجوده على الحقيقة بقدرة الله ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا وجد الفعل بقدرة الله ، الاصول ص ١٣٤ .

أن تثبت شيئا فى الواقع . ان جعل المؤله المشخص قادرا على ما يقدر عليه الانسان يجعله ايضا مكتسبا بالانفعال مادام الانسان مكتسبا لها ، وهو ما ينافى عواطف التعظيم والاجلال . وليس هناك من يقدر الانسان على فعله الا قدرته وباعثه وفكره وغايته . فتلك هى العوامل التى تكون فعله . ولو كانت قدرته مستمدة من غيره لما كان قادرا بذاته أو فاعلا بذاته ولما كان صاحب فعله ولما كان السؤال ذاته قد وضع .

ويكون السؤال الآن : ما الغاية من الفعل الانسانى ؟ اثبات قدرة الانسان أم اثبات قدرة غيره ؟ وأى القدرتين فى خطر اذا نيل منها ؟ واذا كانت قدرة الذات المشخص شاملة قادرة على كل شىء فلم الحاجة الى اثباتها ونفى قدرة الانسان التى لا تستطيع أن تفعل امامها شيئا او تبقى لحظة واحدة ؟ ان عدم قدرة الانسان على كل شىء لا تعنى أن هناك قدرة أعظم تقدر على ما لا يقدر عليه الانسان . فالقدرة الانسانية لها مداها وهو مدى الفعل ومدى القدرة . يقدر الانسان على تغيير بناء الواقع الاجتماعى ، ففعله فعل انسانى حيوى وليس فعلا طبيعيا. ولا يعنى عدم قدرة الانسان على تحريك الجبال أو اغراق الكون عدم قدرته على الافعال لان القدرة لها مستواها ومداها . مستواها هو البناء الاجتماعى ومداها هو الاثر . لا يستطيع الانسان أن يغير من قوانين الطبيعة ، ان يجعل الحر باردا أو البارد حارا أو المؤلم ملذا او الملذ مؤلما أو أن يسقط الحجر الى اعلى أو أن يعيش السمك خارج الماء . ان الطبيعة ، سواء كانت الطبيعة الخارجية أم الطبيعة الانسانية ، واحدة لها بناؤها . يمكن تصور المؤله قادرا على تغيير قوانين الطبيعة وقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا ولكن ذلك تخيل وانفعال ، وفكر بالتمنى ، اما تعويضا عن عجز أمام الطبيعة أو تخويفا برهبة السلطان . ومع ذلك يستطيع الانسان من خلال العلم السيطرة على مظاهر الطبيعة واخضاعها لارادته . يمكنه حينئذ أن يطير فى الهواء بالآلة وأن يسير فوق الماء بالآلة وأن ينزل الى قاع المحيط بالآلة أيضا طبقا لقوانين الطبيعة وليس خرقا لها . يمكنه أن يهبط المطر وأن يجعل الحر باردا والبارد حارا بالتبريد والتكثيف . وأن يحول الحجر ذهبا بالضغط والعصى ثعبانا بالكيمياء . فلا حدود لقدرة الانسان على الطبيعة . ووضع الحدود أمامه

ايقاف لتقدم العلم واحباط مسبق لارادة الانسان . أما أفعال الشعور كاللذة والالم فيستطيع الانسان أن يجعل من المؤلم ملذا بفعل التضحية والشهادة أو أن يجعل من الملذ مؤلما اذا كان فيه فقدان الذات وضياع الكلمة وأذى الآخرين . يمكن أن يكون لقدرة الانسان أثر غير محدود بزمانه ومكانه . فأثر كبار الفلاسفة والعلماء والفنانين والقادة غير محدود . وما زالت الانسانية تسير بفعل السابقين وتحت أثرهم . هنساك من البشر من أثر في تاريخ الانسانية الى الابد كالانبياء . حتى على فرض أن أثر القدرة الانسانية محدود فذلك لا يعنى وجود قدرة أخرى أعظم وأجل وأسمى فى مقدارها أن تدك الجبال وتجعل الارض محيطا والمحيط ارضا وأن تشرق الشمس من المغرب وأن تغربها من المشرق فذاك قلب لقوانين الطبيعة الثابتة وهدم للعلم وانكار لاطراد العادات وزعزعة لثقة الانسان بالعالم وبفعله فيه ، ولا يكون تعبيرا الا عن عاجز يود أن يرى الكون فى قبضته بالتمنى أو قاهر يود السيطرة على الآخرين بالارهاب أو الخديعة(٢٨٣) .

ولا تعنى عدم قدرة الانسان على الاعادة أن الانسان غير قادر . فالفعل الانسانى فعل موجه مقصود مسبب ، له غاية ونهاية . الرجوع الى الوراء انكار لغائية الفعل ولقصد الانسان ، والغائية جوهر الحياة ، والقصدية أساس الفعل . والتاريخ لا يرجع الى الوراء ، والتراكم الكمى يتحول الى كيف . الفعل الانسانى بطبيعته فعل لا يتكرر لانه فعل انسانى أى فعل خلاق . والخلق الفنى لا يتكرر لانه مرهون بلحظة الخلق .

---

(٢٨٣) لو قدر الواحد منا على ايجاد هذه التصرفات واخرجها من العدم الى الوجود لوجب قدرته على اعادتها بدليل أن الله تعالى لما قدر على الايجاد قدر على الاعادة ، الشرح ص ٣٧٤ — ٣٧٥ ، لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل فى الثانى ما احدثه فى الاول ، ومعلوم خلافه فان من كتب حرفا مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى ، الشرح ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، لو كنتم المحدثين لافعالكم لصحت الاعادة فان تعذرت كان المحدث هو القديم القادر على الاعادة . لو كان العبد مختارا لصحت هذه الاعادة . ولما كان الله هو المحدث صحت منه الاعادة ، المحيط ص ٤١٢ — ٤١٣ ، لو كان أحدنا محدث الفعل لصح منه أن يفعل المؤلم ملذا والملذ مؤلما كما صح من الله ، لمحيط ص ٤١٣ — ٤١٤ .

الفعل الانسانى بطبيعته فعل جديد ، والجدة فى الخلق تعبير عن الحرية فى الفعل ، ولو كان الانسان مجبرا لتكررت الافعال لانها تحدث بنفس القدرة المخلوقة وعلى نفس المنوال . ولا توجد أية ضرورة على الانسان حين يأتى بفعله تجعله قادرا على اعادته من جديد ، لا ضرورة عقلية أو حسية ، بل توجد ضرورة توجب النقيض . المؤله المشخص وحده هو القادر على الاعادة لانه افتراض نظرى وفكر بالتمنى وتخيل حالة لا وجود لها . أما الانسان فان ممارسته لفعله واقعة بالفعل . ومع ذلك فبعض الافعال يمكن اعادتها بالممارسة . وتختلف درجة التكرار حسب مستويات الفعل . لو كان الفعل آليا أمكن اعادته كالعامل الذى يقوم بنفس الفعل آلاف المرات اذ تحول الفعل لديه الى طبيعة ثانية ، واذا لم يحدث التكرار فى الفعل الآلى فانه لا يدل بالضرورة على نقص فى القدرة بل على نقص فى التمرين والتعود والممارسة أو على نقص فى الآلة . أما الفعل البدنى فانه ممكن تكراره . قد لا يكون نفس الفعل من حيث الحركة الطبيعية ولكنه يكون نفس الفعل من حيث الدلالة . يمكن مثلا كتابة نفس الحروف آلاف المرات والسير بين نقطتين عشرات المرات ، ويكون الفعل فى نفس المرة هو نفس الفعل ، نفس الحرف أو نفس المسافة . ولكنه قد لا يكون الحرف تماما هو نفس الحرف من حيث الرسم ، وقد لا تكون الخطوة تماما هى نفس الخطوة من حيث المسافة . ولكن هذه الفروق المكانية لا دلالة لها على الفعل ومصدره وهو الانسان القادر الحر . والاعادة فرع على مبدأ ، ومن يثبت الفعل يثبت التولد . الاعادة ممكنة لان الفعل ممكن أولا . ومن قدر على الفعل الاول يقدر على الفعل الثانى . وقد استعمل الفكر الدينى الالهى هذا التحليل لاثبات البعث باثبات الخلق . فالقدرة على الخلق تتضمن القدرة على البعث لان القادر على الفعل أولا يكون أقدر على اعادته ثانيا . والقول باستحالة الاعادة مبنى على أن العلم لابد وأن يكون علما بالتفاصيل . وهذا غير لازم . فالاعادة ممكنة بفعل الممارسة عندما يتحول الفعل الاول الى طبيعة ثانية . كما تصح الاعادة من المؤله المشخص لانه عالم بكل شىء وقادر على كل شىء .

ولا يعنى فرض أن قدرة الانسان مخلوقة معه فهو أيضا مخلوق أن

أفعال الانســـان مخلوقة لان خلق القدرة لا يستلزم بالضرورة خلق الافعال . يمكن خلق قدرة قادرة حرة فى الانسان الذى هو محقق قدرته فى أفعاله . ولا يعنى اعتبار المؤله المشخص مالكا لكل شىء بما فيه الانســـان وفعله نفيا لقدرة الانســـان . ان القول بأن المؤله المشخص مالكا لكل شىء مجرد عبارة تعبر عن عواطف التعظيم والاجـــلال . والمعانى والحقائق والوقائع لا تثبت بالعبـــارات والالفاظ(٢٨٤) . ولا يعنى اثبات كون الانســـان قادرا انه يسلب الآخر حريته أو يشاركه فيما ليس له بل ان القادر على أفعاله هو المحقق لها . وهذا أيضا ينفى بالضرورة أن يشارك آخر فى أفعاله الا من مشاركة الجماعة والعمل المشترك داخل الجماعة أو الحزب(٢٨٥) . لا يعنى اختلاف الالسنة والالوان وجود قدرة مشخصة خارجية جعلت الالوان والالسنة متباينة على هذا النحو . فتباين الالوان يرجع الى درجة بعـــد الجماعة البشرية عن الشمس ، وتباين الالســـنة يرجع الى اختلاف نشأة اللغـــة حتى لو كانت لغة الوحى توفيقـــا . لقد حدث ذلك مرة واحدة ولم يتكرر بوجود أول انســـان على الارض ، وهذا الحال ليس حالنا ، نحن بقية البشر(٢٨٦) .

وما المقصود فى النهاية ، نفى قدرة الانسان من أجل رفض مشـــاركة أحد مع المؤله المشخص فى فعله أم اثبات قدرة الانسان ورفض مشـــاركة أى أحد مع الانسان فى فعله ؟ ما المطلوب فى النهاية ؟ اثبات قدرة الانسان حتى لو كان ذلك بنفى قدرة الغير أم قدرة غيره حتى ولو كان ذلك بنفى قدرة الانسان ؟ حرية الانسان أم حرية غيره حتى ولو كان ذلك بالقضاء على حرية الانسان ؟ وكيف تثبت ارادة الانسان وقدرته وفعله وحريته مع قرار

---

(٢٨٤) الله مالك كل شىء بما فيه أفعالنا ومن ثم فهو قادر عليهـــا فعلا له وخلقا من جهته ، المحيط ص ٤١٦ .

(٢٨٥) لو كان العبد محدثا لافعاله لكان مثل الله مشـــاركا لـــه . وهذا يقتضى التمانع ، المحيط ص ٤١٥ — ٤١٦ .

(٢٨٦) الشرح ص ٣٨٥ .

مسبق بأنه لا شىء مخلوق له ، الخيار فى امره فى عالم ليس له ؟ واذا كان القرار المسبق هو الحل فلماذا وضع السؤال ؟

جـ ــ القدرة والاستطاعة . تثبت نظرية الكسب القدرة باثبات التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية . وتثبت القدرة كواقعة للانسان كما تثبتها تجربة الفعل الحر . ولكن نظرية الكسب لا تجعل القدرة من نفس الفاعل بل من مصدر خارجى . وترفض احالة التفــرقة الى ثبوت الارادة أو البواعث او صفة فى الجارحة أو بنية مخصوصة . ولكن ما فائدة اثبات قدرة للانسان ثم ينفى أن الانسان مصدرها ؟ ان ذلك كمن يعطى شيئا بيد ويأخذه باليد الاخرى . يثبت الكسب الاستطاعة ولكنه لا يجعلها من الانسان بل من مصدر خارجى(٢٨٧) .

والقدرة فى الكسب صفة متميزة عن البدن لانها من خلق فاعل خارجى . ليس المزاج او الاستعداد البدنى بل صفة توجد فى البدن دون أن تكون هى البدن ، صفة مخلوقة من الخارج . والحقيقة أن القدرة مجموع الاستطاعات البدنية والنفسية والاجتماعية لان الفعل مرهون بالبدن وبالباعث والموقف الاجتماعى فى آن واحد(٢٨٨) .

وقد يشار الى القدرة أحيانا بلفظ آخر أخص وهــو الاستطاعة ، والاستطاعة مخلوقة فى الانسان من الخارج مثل القدرة . الانسان مستطيع باستطاعة هى غيره . وهذا يماثل ما يقال فى الفكر الدينى الالهى من اثبات ذات المؤله المشخص واثبات صفات هى غيره . وهذا غير صحيح . فاذا كان العجز نقيض القــدرة فكون الانســان عاجزا مرة لا يعنى أنه مستطيع باستطاعة غيره بل لآفة فى الجارحة أو لضعف فى الباعث أو لعدم وجود باعث على الاطلاق أو لتقييد حركته . ولو كان ذلك كله يسمى الغير يكون

---

(٢٨٧) الارشاد ص ٢١٥ ــ ٢١٦ ، الانصاف ص ٧ ، الفصل ص ٣ ص ٤٠ .

(٢٨٨) معالم ص ٧٨ ــ ٧٩ .

الغـــير مرتبطا بالبدن أو بالنفس أو بالذهن ، وذلـــك ليس خارجـــا عن الانسان(٢٨٩) . ولم تعرض غقيدة الجبر لموضوع الاســـتطاعة لانها تنكر ان يكون للعبد اســـتطاعة . فهو مجبور فى أفعـــال الشـــعور الداخلية والخارجية(٢٩٠) .

ثم تتصف القدرة أى الاستطاعة ، بأهم ما يميز الكسب وهو انها لا توجد فقط من الخارج الى الداخل ، من الله الى الانسان ولكنها توجـــد أيضـــا فى لحظة الفعل وساعة وقوعه لا قبله ولا بعده . مادامت القدرة ليست من الفاعل لا الارادة ولا من البواعث ولا من العضو فليس لها وجود ســـابق على الفعـــل بل توجد فى لحظـــة مع الفعل(٢٩١) . وما دامت القدرة تحصل مع الفعل فانه لا يجوز الترك . ومن ثم يصبح الفعل ضرورى الحصول ويكون الانسان مجبرا على الفعل . لذلك كانت القدرة فى الجبر أيضا مع الفعل ، اى مقارنة القدرة لمقدورها(٢٩٢) . الله وحده هو الذى تتقدم فيه القدرة على الفعل وكأنه معتزلى ! وكما لا تتقدم القدرة المقدور فكذلك لا يتقدم العجز المعجوز . العجز قائم بالعاجز ولا يتقدم عليه(٢٩٣) . والحجة فى ذلك أن الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين . العرض

---

(٢٨٩) ان قال قائل : لم قلتم ان الانســـان يستطيع باستطاعة غيره قيل له : لانه يكون مرة مستطيعا ومرة عاجزا كما يكون تارة عـــالما وتارة غير عالم ، وتارة متحركا وتارة غـــير متحرك . فوجب أن يكون مستطيعا بمعنى هو غيره كما وجب أن يكون عالما بمعنى هو غيره . وكما وجب أن يكون متحركا بمعنى هو غيره لانه لو كان مستطيعا بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقته لم يوجد الا وهو مستطيع فلما وجد مرة مستطيعا ومرة غير مستطيع ثبت أن استطاعته غيره ، اللمع ص ٨٣ .

(٢٩٠) البحر ص ٣٧ ، ٤٧ .

(٢٩١) الانصاف ص ٤٦ — ٤٧ ، النسفية ص ١٠٣ .

(٢٩٢) الشرح ص ٤٠٠ ، عند المجبرة القدرة مقارنة للفعل ، فأحدنا لا يجوز أن يكون محدثا لتصرفه ولما كان الله محدثا على الحقيقة كانت قدرة الله متقدمة لمقدورها غير مقارنة له ، الشرح ص ٣٩٦ .

(٢٩٣) الارشاد ص ٢٢٢ ، المعالم ص ٨٢ .

يجىء ويذهب ، يوجد ويعدم ، وهو ليس كالجوهر ، قائم بذاته . لذلك توجد القدرة ساعة التكليف لا قبله(٢٩٤) . والحقيقة ان صلة القــدرة بالفعل ليست صلة عرض بعرض . فالقدرة توجد الفعل أو معه عندما يعزم الامر وتجتمع الطاقة ويبدأ التنفيذ . فالصلة بين القدرة والفعــل صلة عضوية حركية ، وليست صلة علة بمعلول . وبالتالى يستحيل وجود المعلول بلا علة أو العلة بلا معلول . وقد تكون الاستطاعة مع الفعل بأن يقرر الانسان بناء على حريته فعل شىء ثم تنشأ الاستطاعة من قــدرة الانسان على الخلق ، ومن حدوث ما لا يمكن التنبؤ به ، وهو دليل آخر على الحرية . الاول هو القرار حتى على ضعف الامكانيات والثانى حدوث استطاعة غير متوقعة أثناء اتيان الفعل . فحدوث الاستطاعة مع الفعل قد يكون من فعل الحرية . وحدوث قدرة غير متوقعة وقوة غير محسوبة تقوى العمل وتعمل على تحقيقــه على أكمل وجه(٢٩٥) . ولماذا تكــون الاستطاعة فى اللحظة ؟ لماذا لا تكون فى الزمان ؟ لماذا تكون فى الحال ولا تكون فى الديمومة ؟ لماذا لا يكون القادر على شىء فى لحظة قادرا عليه فى كل لحظة ؟

قد يكون الفعل اللحظى ليس أدل الافعال على ممارسة الانســـان

---

(٢٩٤) الملل جـ ١ ص ١٤٤ ، ولان القدرة الحادثة لو تقدمت على الفعل لوجد الفعل بغير قدرة لانها عرض والعرض لا يبقى ، الانصاف ص ٤٧ ، وعنــد المعلومية (العجاردة الخوارج) كذلك ، مقالات جـ ١ ص ١٦٦ ، الفرق ص ٩٧ ، مقالات جـ ١ ص ٥٢ ، وكذلك الامر عند الخازمية (العجاردة والخوارج) وأهل السنة ، الفرق ص ٩٤ ، مقالات جـ ١ ص ١٧٤ .

(٢٩٥) ظهرت الاستطاعة مع الفعل عند بعض القائلين بالحرية مثل المعتزلة والخوارج ، مثلا الجبائى ، مقالات جـ ٢ ص ٩٢ — ٩٣ ، الاسكافى ، مقالات جـ ٢ ص ٩٣ ، ابن الراوندى ، مقالات جـ ١ ص ١٧٥ ، وعند فريق من الاباضية ، مقالات جـ ٢ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ ، الفرق ص ١٠٥ ، وعند النجار وبرغوث والمريسى والعطوى وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير ، وجماعة من المرجئة ، الفصل جـ ٣ ص ١٨ ، وعند زرقان ، مقالات جـ ١ ص ١٢ ، وعند فريق من الزيدية ، الاستطاعة مع الفعل قبل الامر ، مقالات جـ ١ ص ١٤٠ .

حريته . الفعل اللحظى قد لا يتكرر وهو الفعل الذى يحدث فى ظروف قد تكون عفوية . الفعل الحر هو الفعل الدائم الذى يحدث نتيجة لتدبر ووعى وقدرة على الاستمرار فى كل لحظة ، لا تنتهى قدرته ولا يتوقف باعثه ، ولا تغيب غايته .

وهناك عدة حجج أخرى تفصيلية تقدمها الاشاعرة لاثبات وجود الاستطاعة مع الفعل . وهى كلها حجج خاطئة اما من حيث الصورة اى الجدل أو من حيث المضمون اى المعنى أو الشىء . فكثيرا ما تكون الحجة المقدمة لاثبات أن الاستطاعة مع الفعل هى نفسها المطلوب اثباته ، ويكون الفكر كله مصادرة على المطلوب . مما يدل على أن الفكر هنا مجرد انفعال يريد اثبات ذاته سواء كمقدمة أو كنتيجة أو أنها محاولة فقط لتفنيد الموقف المعارض ، الاستطاعة قبل الفعل ، وهو المعروف باسم برهان الخلف(٢٩٦).

وقد يقال ان امتناع وجود الاستطاعة قبل الفعل هو أنها لو كانت كذلك لزاحمت قدرة المؤله المشخص الموجودة قبل الفعل . ولما كانت قدرة الانسان أقل اجلالا وعظمة فمقدارها الا توجد الا فى لحظة اتيان الفعل عندما تسمح لها القدرة الاعظم بذلك وتفسح المجال لها . والحقيقة أن هذا التفكير انفعالى خالص يريد اثبات أولوية قدرة المؤله المشخص على قدرة الانسان وتقدمها عليها . وكيف تكون هناك قدرتان قديمتان موجودتان ومتساويتان ؟ ولما كانت الكفتان غير متساويتين بين القدرة الالهية والقدرة الانسانية ، والانسان لا يقوى على الوقوف أمام الله ، اقلالا للذات ، واكبارا للغير لم يكن له استطاعة سابقة على الفعل . والسؤال هو : هل فعل الانسان مشروط بالقدرة الالهية أم القدرة الالهية ذريعة للسيطرة عليه

---

(٢٩٦) ومما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل ان من لم يخلق الله له استطاعة محال أن يكتسب شيئا . فكما استحال أن يكتسب الفعل اذا لم تكن استطاعة صح أن الكسب انما يوجد لوجودها . وفى ذلك اثبات وجودها بالفعل ، اللمع ص ٩٦ — ٩٧ ، الاستطاعة فعل الله وانه لا يفعل أحد خيرا ولا شرا الا بقوة أعطاه الله اياها ، الفصل جـ ٣ ص ٢٤ .

من السلطة السياسية المدنية أو الدينية ؟ والحقيقة أن تقدم القدرة الانسانية لا يعنى بالضرورة نفى لقدرة الالهية بل يعنى فقط تقدم القدرة الانسانية ووجودها كامكانية تتحقق ساعة القرار باتيان الفعل(٢٩٧) .

ولا يقال ان القدرة عون على الفعل وبالتالى فهى مقارنة لان القدرة ليست عونا بل هى تمكين وارادة . ينشأ العون من تحقق شروط الفعل كالصحة البدنية وصدق الباعث وكمال الغاية وعدم الموانع البدنية أو النفسية أو الاجتماعية . وكيف يتأتى الفعل وقدرته مقارنة له وليست سابقة عليه ، وحساب القدرات السابق على تحقيق الفعل شرط لاتمامه وقرار تحقيقه ؟ وقد تكون القدرة المقارنة عمياء ان نشأت وقت الفعل ، أكبر من الفعل فتتجاوزه أو أقل منه فلا يتحقق الفعل(٢٩٨) .

ان اثبات الاستطاعة مع الفعل بحجة أن العلة لا تكون الا مع معلولها لا قبلها غير صحيح لان العلة تكون موجودة قبل معلولها . والانسان هو الذى يسبب فقط اتصال العلة بالمعلول . العلة باقية قبل المعلول كما أن الاستطاعة باقية قبل الفعل . ولا يعنى ذلك تقدمها المطلق وبقاءها الابدى بل هو بقاء مشروط بحياة الانسان وبقدرته على الفعل ، قدرته البدنية والنفسية والذهنية وحضور الباعث ووضوح الفكر والغاية وامكانية العمل الحركى(٢٩٩) . فان قيل : لما كانت الدلالة مقارنة للمدلول ، وصحة الفعل

---

(٢٩٧) حجة الجوينى لاثبات استحالة تقدم الاستطاعة على الفعل عن طريق استحالة تسلسل الحوادث والقدرات الى ما لا نهاية ، وضرورة وجود قدرة قديمة كما هو الحال فى دليل الحدوث . فيقول مثلا : الحادث فى حال حدوثه مقدور بقدرة قديمة ، الارشاد ص ٢١٨ — ٢١٩ .

(٢٩٨) ليست القدرة عونا بل تمكين وارادة ، الشرح ص ٤٣٠ — ٤٣١ .

(٢٩٩) الاستطاعة علة الفعل ولا تكون الامعه ، مقالات جـ ٢ ص ٧٠ ، الحكم فى حالة ثبوته تقارنه العلة ، الارشاد ص ٢٢٠ — ٢٢١ ، ويرفض عباد بن سليمان ذلك فان العلة لا تكون مع معلولها ، والاستطاعة ليست علة ، مقالات جـ ٢ ص ٧٠ .

دلالة على القدرة كانت القدرة مقارنة للمقدور ، يكون المثل هنا مختلفا فى حالة الكسب . فليست كل دلالة مقارنة للمدلول بل قد تكون متقدمة عليه . فدلالة الغمام سابقة على وجود المطر(٣٠٠) .

أما القول بأن القدرة قدرة على شىء ومن ثم لزم كونها مع الفعل لا سابقة عليه فانه يكون انكارا للتفرقة بين الممكن والواقع ، بين القوة والفعل . صحيح أن القدرة قدرة على شىء ولكن قد تكون هذه القدرة ممكنة وليست قائمة بالفعل . فالقادر على الحركة قادر عليها وان لم يتحرك . والقادر على الكلام قادر عليه دون أن يتكلم . ولا يتم الفعل فجاة بناء على قدرة مخلوقة فجاة والا كان الانسان يسير فى هذا العالم نطاطا ! وكيف يمكن تصور الفعل الانسانى معدوما الا اذا حلت فيه القدرة فتجعله موجودا وكان الانسان قطعة من جماد لا تدب الحياة فيه الا اذا لاحقته القدرة على دفعات كطلقات رصاص(٣٠١) ! وهناك فرق بين القدرة والباعث . فالقدرة سابقة على الفعل ولكن الباعث أو السبب هو الذى يجعل الفعل يتحقق فى هذه اللحظة أو فى تلك . كما أن الغاية باقية بعد الفعل ، يصب فيها الفعل بعد أن يتحقق(٣٠٢) .

والقول بأن الفعل يحتاج عند الصحة الى أمر يحتاج بدوره عند الوقوع الى أمر متجدد وبالتالى يحتاج الفعل الى قدرة متجددة كما هو الحال فى الكسب غير صحيح لا فى حالة المشبه به ولا فى حالة المشبه . فطلب تكرار الامر عند كل فعل مستحيل عملا وغير وارد نظرا . يصدر الامر مرة واحدة . وما لم يأت أمر آخر بالغائه أو بأمر آخر بديل لظل الامر الاول سائر المفعول كما هو الحال فى الواجبات الشرعية وفى التكليف بوجه

---

(٣٠٠) المعجزة دلالة على النبوة ومتقدمة عليها ، الشرح ص ٤٢٧ — ٤٢٨ .

(٣٠١) الارشاد ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

(٣٠٢) يقرب الاشعرى المثل باستطاعة طلاق المرأة واعتاق العبد ، اللمع ص ١٠٣ .

عــام . وهل يحتاج كل فعل انسانى لكل فرد من أفراد البشر الى أمر متكرر يصــدر لكل فعل ولكل فرد وكأن العــالم هــو مجموعة من الافــراد وسلسلة من الافعال لا رابط بينها ، وكأن الاستغراق والكليات لا وجود لها فى الحياة الانسانية . وبالرغم من أن التمثيل واقع فى الحيــاة الانسانية بدليل اعتماد لحجة عليه الا أنــه يخطىء فى الجمع بين أمرين . فالصحة والامر لا جامع بينهما . وحتى لو صح التمثيل فالمؤله المشخص ، وهــو الكامل ، لا يحتاج الى اصدار أمر متكرر ، فعلمه علم كلى كما يقتضــيه كمال العلم بالنسبة للعلم الانسانى الجزئى . ولو احتاج الى تكرار الامر لوجب قدم الارادة ومن ثم قدم العالم . وكيف تتعلق الارادة بالنواهى فى حين أن الارادة لا تتعلق بنفى ؟ هذا يدل على أن الامر الاول لا يحتاج الى أمر زائد متجدد(٣٠٣) .

ولا تؤدى بالضرورة التفرقــة بين الحــركة الاضطرارية والحــركة الاختيارية الى أن القدرة قد تفارق الاولى بينما فارقت الثانيــة . لا تثبت هذه التفرقة مقارنة القدرة وقت اثباتها وتقدمها . وليس اثبات المقارنة بأولى من اثبات المفارقة فكلاهما واقع وليس لاحدهما حجة زائدة على الآخــر . والقول بأنه يستحيل وقوع الفعل عند عدم القدرة وبالتالى يجب الفعــل عند وجودها فالاستحالة والوجوب طرفا نقيض لا يمكن الجمع بينهما هو خلط بين الصحة والوجوب . فنقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجــوب . اذا كان الانسان قادرا على فعل يصح منــه الفعل ولا يوجب بتدخل قدرة خارجية مقارنة للفعل(٣٠٤) . أما القول بأنه لو استحال الفعل بالقدرة فى الحال فان هذه الاستحالة لا ترجع الى القدرة لانها موجودة ولا الى المقدور لانه مقدور بل لاستحالة المقارنــة مما يثبت عدم الارتبــاط الضرورى بين

---

(٣٠٣) جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما ... لا يحتاج الله الى ذلك ... لو احتــاج الى الارادة لوجب قدم العالم ... لا تتعــلق ارادة بنفى ... لا احتياج الى أمر زائد ، الشرح ص ٤٢٢ .

(٣٠٤) الحركة الاختيارية تتقدمها القدرة ، الشرح ص ٤٢٢ — ٤٢٣ ، نقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجوب ، الشرح ص ٤٢٣ .

القدرة والمقدور وبالتالى تنتفى القدرة قبل الفعل ، وتحل غيه وقت وقوعه — هذا القول يتحدث عن أستحالة افتراضية وليس استحالة واقعه بالفعل . فما دامت القدرة موجودة ، ومادام المقدور داخل حدود الطاقة ، وامتنعت الموانع فلا استحالة هناك ، ولا حاجة الى قدرة مقارنة تجعل الفعل واقعا . وان استحالة الفعل فاما لانه لا قدرة هناك أو لعدم وجود باعث أو غاية أو لوجود مانع بدنى أو نفسى أو اجتماعى . ولا تعنى الاستحالة فى الحال الاستحالة فى كل حال بدليل الفعل المتولد . هناك أحكام عقلية عديدة فى الاستحالة قد لا تطابق استحالة فعلية . فاستحالة المؤله الشخص على فعل ما لم يزل استحالة تنال من الاطلاق وان كانت حكما . ومع ذلك فلا شىء يحدث بلا سبب . وان استحال الفعل فهناك سبب للاستحالة وان لم يكن بالضرورة حكما عقليا ، فالاحكام العقلية هى نفسها حال واقعية(٣٠٥) .

والقول بأنه لو جاز الفعل بالقدرة المتقدمة لجاز بالقدرة المعدومة بل ويجوز فى حالة العجز قول مستحيل وافتراض نظرى صورى صرف لان الفعل لا يجوز بقدرة معدومة خاصة اذا كان الفعل الاول . أما الفعل المتولد فانه يجوز بقدرة معدومة لان القدرة فى هذه الحالة وان عدمت من ناحية البدن والمباشرة فانها تظل باقية من حيث المعنى والاثر ، والقدرة هى الاثر(٣٠٦) .

فان قيل : لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها فى وقت لجاز أن تكون متقدمة فى أوقات كثيرة ، وهذا يقتضى التكليف والاخترام وعدم استحقاق المدح والذم قيل ان التقدم بأوقات كثيرة مشروط بحياة الانسان . فالقادر على الفكر لا تتقدم قدرته حتى ترجع الى عهد الصبا . والقادر على الحركة

---

(٣٠٥) الاستحالة فى الحال لا تعنى الاستحالة فى المستقبل .. هناك استحالة فى الله على ما فعل ما لم يزل ، الشرح ص ٤٢٩ .

(٣٠٦) الجواب بالنفى أما ان وجدت وعدمت فنعم وذلك هو التولد ، الشرح ص ٤٢٤ .

لا تتقدم قدرته حتى ترجع الى المهد . ان القادر على الفعل تقدم قدرته فى الحقيقة فى دور حياته المحقق لهذا الفعل . فالتكليف مشروط بالحياة ، واستحقاق الذم والمدح مشروط بتحقيق الافعال المشروطة بالانسان الحى(٣٠٧) . يكفى تقدم القدرة المعينة على الفعل الخاص فى موقف معين وليس افتراض امور نظرية لا وجود لها الا افتراضا وكأن الفكر الدينى مهمته تبخير الوقائع والقضاء على الافعال لحساب القدم المطلق والبقاء المطلق والتسلسل الى ما لا نهاية من البداية أو من النهاية .

ان احتياج الفعل الى القدرة ليس كاحتياجه الى الآلة حيث تجب فيها المقارنة لان الآلات تنقسم الى متقدمة ومقارنة . وليس تمثيل القدرة بالآلة المقارنة أولى من تمثيلها بالآلة المتقدمة(٣٠٨) . كما أن القول بتقدم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عن المؤله الاشخص وذلك بخلاف رغبات المسلمين التى لا تنقطع بل تكون ممتدة . حتى المؤله المشخص خلط بين العلة الفاعلة والعلة الغائية . القدرة علة فاعلة . صحيح أن الفعل يتحقق بمجموع علل فاعلة وغائية ولكن القول بتقدم العلة الفاعلة لا يعنى بالضرورة انقطاع العلة الغائية . بل ان العلة الغائية هى المحرك للعلة الفاعلة لما كان الانسان مجموعة من الغايات تنظمها غاية واحدة . يحدث كل ذلك فى حياة الانسان . وبدون حياة الانسان لا يكون هناك فعل أو غاية . وان تخيل حياة مطلقة تمتد فيها الغايات الى ما لا نهاية مجرد فكر بالتمنى ، تضحية بالواقع فى سبيل الممكن ، وقضاء على النسبى فى سبيل المطلق(٣٠٩) .

وان قيل : لو كانت القدرة صالحة للضدين لما كان أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه الا بأمر مخصص وبالتالى خلق القدرة للاتيان بأحد الضدين

---

(٣٠٧) عند أبى على لا يجوز خلق القادر بالقدرة من الاخذ والترك الا عند مانع . وعند أبى هاشم والقاضى يجوز خلق القادر بالقدرة من الاخذ والترك ، الشرح ص ٤٢٤ — ٤٢٦ .

(٣٠٨) الآلات تنقسم الى متقدمة ومقارنة ، الشرح ص ٤٢٦ .

(٣٠٩) القدرة تنتفى بعد الوجود ، الشرح ص ٤٢٦ — ٤٢٧ .

دون الآخر كما هو الحال فى الكسب هو هذا الامر المخصص فان ذلك القول لا يعنى بالضرورة خلق قدرة مقارنة تجعل أحد الضدين واقعا دون الآخر بل يعنى وجود أمر مخصص وهو الباعث على تحقيق أحد الفعلين . والباعث موجود دون حاجة الى أمر زائد . تحدث القدرة من الباعث ولا تحتاج الى شىء آخر توجد به لانها لا تحدث على سبيل الايجاد بل على سبيل التاثير(٣١٠) . ولا يقال ان المتعلقات بالاغيار مشتركة فى انها لا تتعلق بالضدين ، ولما كانت القدرة متعلقة بالاغيار فانها لا تتعلق بالضدين وبالتالى تكون مقارنة للمقدور كما هو الحال فى نظرية الكسب وذلك لان تعلق القدرة بالضدين جائز . ولكن وقوع أحد الضدين دون الآخر لا يتعلق بالقدرة وحدها السابقة على الفعل بل أيضا بالباعث المصاحب للفعل وبالغاية التى يهدف اليها الفعل(٣١١) .

ان الافعال المتماثلة والمختلفة والمتضادة ، كل منها محتاج فى نظرية الكسب الى قدرة خاصة . فالقدرة الواحدة فى الكسب لا تكون على ارادتين أو حركتين أو مثلين لان كل قدرة مصاحبة لفعل ، وكل فعل يحدث بقدرة . ومادام الانسان قدر على الفعل مرة فانه لا يقدر على فعل آخر مشابها له ومساويا اياه الا بقدرة أخرى . وهكذا يحتاج الانسان فى كل مرة يفعل فيها فعلا الى قدرة جديدة . لا توجد الحركتان فى لحظة واحدة لانهما تكونان اما حركة واحدة أو حركتين متضادتين فان كانتا حركة واحدة امتنع التماثل وان كانتا متضادتين وقعت احداهما دون الاخرى لان القدرة لا تتعلق بالضدين ولا تقعان واحدة تلو الاخرى لان القدرة لا تبقى فى الزمان ولا توجد الا فى اللحظة . تقع حركة واحدة بقدرة واحدة فى لحظة واحده . وتحتاج الحركة الثانية الى قدرة ثانية فى لحظة ثانية . والحقيقة أن هذا

---

(٣١٠) القدرة ليست على سبيل الايجاد بل على سبيل التاثير والاختيار فلا احتياج الى أمر زائد ، الشرح ص ٤٢٨ — ٤٢٩ .

(٣١١) التعلق بالضدين جائز ... اختلاف الاغيار من جهة التعليق ، الشرح ص ٤٣٠ .

التصور كله للتماثل والاختلاف والتضاد فى الافعال على ما تعرضه نظرية الكسب ينافى الحس والمشاهدة والعادة ويضاد التعلم والممارسة التى يتحول فيها الفعل بالتكرار الى طبيعة ثانية . صحيح ان الجدة فى الفعل اكثر اشراقا وحيوية من الفعل المتكرر ولكن هذه الجدة مرتبطة بتجدد الباعث نفسه وحضور الغاية ماثلة باستمرار والشوق الى الفعل الذى يحقق رسالة الانسان وغايته(٣١٢) .

وكما لا تقع المتماثلات فى الكسب بقدرة واحدة فالاولى الا تقع المختلفات والا لاستطاع الانسان بقدرة واحدة ان يفعل كل شىء . وهذا افتراض محض لان قدرة واحدة لها مداها ، وكل فعل يحتاج الى قدرة مساوية له حتى يتم الفعل . فلا يمكن رفع حجر باصبع واحد ولكن يمكن رفعه باليد(٣١٣) .

وكما ان القدرة الواحدة فى الكسب لا تقدر على المتماثلات والمختلفات فانه أولى بها الا تقدر على المتضادات . فالقدرة على شىء ليست قدرة على ضده لان كل قدرة تحتاج الى قدرة خاصة فى وقت الفعل ، ولان القدرة قدرة بشىء ولابد من تعلقها بمقدور . والمقدور لا يكون مقدورين والا كانت هناك قدرة بلا مقدور أو فاعل بلا فعل وهو محال . واذا كانت القدرة مقارنة للفعل فالمقارنة لا تكون للضدين والا لاستحال الفعل ومن ثم كانت المقارنة لاحد الضدين فحسب . والخطأ هنا عدم التفرقة بين الممكن والفعل . فهناك قدرة ممكنة وان لم تكن متعلقة بفعل . فاذا تحققت القدرة تعلقت بفعل . وعندما يتحقق أحد الضدين فمعنى ذلك انه تحقق طبقا للباعث الاقوى . وتتحدد قوة الباعث بالفكر والغاية ودرجة التمثل له . اما افعال

---

(٣١٢) هذا هو دليل الاشعرى ، اللمع ص ٩٦ - حاشية الخيالى ، حاشية الاسفراينى ص ١٠٥ .

(٣١٣) لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون فى مقدور العبد لوجب أن تكون القدرة القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع العلوم والارادات ونحوها من المقدورات ، الارشاد ص ٢٢٣ .

النائم والساهى فانها ليست أفعالا لانه ينقصها الروية والتدبر والقصد والغاية . واذا وقع فعل الارادة دون الكراهية أو فعل الكراهية دون الارادة فلاختلاف الباعث والغاية والفكرة أى لاختلاف الاساس النظرى للفعل أو ان شئنا لاختلاف القيمة . لا تعنى القدرة على الضدين القدرة على متناقضين طبيعيين كالسواد والبياض بل القدرة على فعلين مختلفين فى القيمة من حيث الشرف كالظلم والعدل ، أو القهر والتحرر . وهذا هو مناط الحرية ، التحرك بين سلم القيم واتباع أعلاها أى أوسعها مدى وأكثرها تحقيقا لكمال الطبيعة . واذ كانت القدرة بالضرورة متعلقة بأحد الضدين استحالت الحرية(٣١٤) . لذلك فى الجبر أيضا القدرة غير صالحة للضدين لمقارنة القدرة بأحدهما ضرورة ووجوبا . ولا ينفع تجويز البدل فى الافعال لاثبات قدرة الانسان لان البدل لا يجوز فى الماضى الذى تم ، بل فى الحاضر المستدرك أو فى المستقبل المنتظر الذى لم يتم . وما فائدة جربة فى الماضى الذى وقع ؟ ولماذا يكون أحدهما أولى بالوقوع من الآخر ؟ وما المخصص ؟ أليس ذلك كله تكليفا بما لا يطاق(٣١٥) ؟

---

(٣١٤) عند الاشعرى لا تصلح القدرة للضدين ، معالم ص ٨٠ ، والدليل على وجود القدرة عند مقدورها والضد غير موجود بعد ، والقدرة لا يجوز أن توجد وقتين ، اللمع ص ٩٥ ، ص ٩٩ — ١٠٢ ، وكذلك يمنع الجوينى تعلق القدرة بالضدين لانه لو تعلقت بهما لمقارنتهما ومن ضرورة ذلك اقترانهما وهو باطل . ولماذا يختص أحد الضدين بالوقوع دون الثانى . والقصد لا يجوز لانه قد يقع أحد الضدين من الغافل والنائم والساهى من غير ارادة ، وليس من شرط القدرة على شىء القدرة على تركه ، الارشاد ص ٢٢٣ — ٢٢٥ .

(٣١٥) المجبرة على فرقتين . الاولى تقول بقدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين ، الشرح ص ٣٩٧ ، جوز المجبرة البدل عن الوجود . فالكافر يصح منه الايمان بشرط الا يكون فيه الكفر ومنع المعتزلة ذلك والا جاز البدل فى صفات الاجناس والجواهر وصفات الله وفى الماضى . والبدل كالشرط لا يدخل الا فى المستقبل المنتظر . أما فى الواقع الموجود فلا يصح ، الشرح ص ٤١٧ — ٤١٨ ، ويرى القاضى أن ذلك يوقع فى التناقض . ولماذا يكون أحد الضدين أولى بالوقوع من الآخر ؟ وما المخصص لاحدهما دون الآخر ؟ أليس ذلك تكليفا بما لا يطاق أى التكليف بالايمان والكفر معا ، الشرح ص ١٩٨ .

ولا تفيد التفرقة بين نوعين من القدرة البدنية مثل الصحة وسلامة الحواس والاعضاء وبين ارتفاع الموانع النفسية وهى مجموعة البواعث والافكار والغايات فتكون الاولى قادرة على الضدين فى حين تقدر الثانية على فعل واحد فقط لاثبات الكسب . وذلك لان تحريك اليد او تسكينها ليس فعلا كاملا بل هو فعل بدنى خالص وليس له اية دلالة على السلوك الانسانى فى حين ان الفعل القائم على البواعث والغايات هو الفعـــل الانسانى الذى يعبر عن طبيعة الانســـان ووجوده . الفعل الحقيقى هو فعـــل الباعث والغاية ، وهو ما زال فى هذه التفرقة لا يقدر على فعل الضدين لمقـــارنة قدرته لاحد الفعلين(٣١٦) . ولا يمكن اثبات أن القدرة لا تقدر على الضدين مع الإبقاء علىالقدرة الممكنة قبل تحقق الفعل ودون حاجة الى خلق قدرة جديدة للاتيان به . فطبيعة الانسان واحدة . والقادر على تحرير الشعب لا يقدر على استعباده . والقادر على العلم لا يقدر على الجهل . الطبيعة موجهة للفعل كما أن الفكر موجه للسلوك . وكما أن الطبيعة لا تتغـــير فكذلك المبادىء لا تتغير . وكما أن الغاية باعث على الفعل ، والغاية واحدة ماثلة حاضرة لا تغيب ، فالفعل كذلك واحد . لا تصبح القدرة قادرة على الضدين الا اذا تغيرت البواعث والمقاصد والاهداف . يستطيع الانسان بقدرته أن يفعل الشىء ونقيضه باستثناء البواعث والغايات . فالقادر على الحركة قادر على السكون ، والقادر على الكلام قادر على الصمت . ولكن القدرة البدنية ليست الا احـــدى مكونات الفعل بالاضـــافة الى الباعث والغاية . بل ان عدم وجود الباعث والغاية يصيب الانسان أحيانا بالعجز عن الحركة وبالتالى بتراخى القدرة البدنية . فالافعـــال تتخلق بالبواعث والغايات .لو خلقت القدرة فى لحظة الفعل كما هو الحال فى الكسب بصرف النظر عن البواعث والغايات لحدث فعلان متضادات فى وقت واحد . واذا قيل ان الفعل لا يصلح الا لذاته دون ضده رجع الكسب الى الجبر ، وأصبح

---

(٣١٦) هذا هو موقف الرازى الذى يجوز القدرة على الضدين وعلى الفعل والترك فى القدرة البدنية وحدها دون الداعية الجازمة لتى ترجح أحد الضدين ، المعالم ص ٨٠ .

لانســـان بخلق قدرة خارجية فيــه غير قــادر الا على هذا الفعل دون غيره(٣١٧) . وفى الكسب أيضا القدرة على الفعل ليست قدرة على الترك لان الفعل يحدث بقدرة خارجية تجعل الفعل واقعا ومهيئا . ولا يجوز بعد ذلك الا يحدث الفعل . وهو نوع من الجبر لان الفعل الحسن هو الفعل الذى يقدر الانسان فيه على الفعل والترك على السواء مع اعتبار الطبيعة وانها موجهة برسالتها . وهذه هى الحرية الباطنية(٣١٨) .

ولما كانت القدرة ، فى نظرية الكسب ، مخلوقة فى الانسان من الخارج فان الفعل الانسانى لم يعد داخلا فى نطاق القدرة الطبيعية . ومن ثم يجوز أن يأتى الانسان بفعل أكثر من طاقته الطبيعية مادامت القدرة اللازمة لذلك قد خلقت فيه . يجوز اذن التكليف بما لا يطاق ، وأن تكون الاستطاعة أقل من التكليف . وهذا هدم لاساس التكليف وتقويض لاساس التشريع وقضاء على أساس الاستحقاق بالمدح والذم . فقد قام التكليف على انه لا تكليف بما لا يطاق . وكل ما يتجاوز حدود الطاقة الانسانية لا يدخل ضمن الفعــل الانسانى . وتكليف ما لا يطاق بدنيا مستحيل . كيف يستطيع الانســان تحريك جبل باصبعه أو امساك القمر بقبضته ؟ التكليف بما لا يطاق لا يجعل هذا العالم افضل العوالم الممكنة(٣١٩) . أما أفعال الشعور مثل الايمـــان

---

(٣١٧) عند القاضى يستحيل التكليف بالايمان والكفر معا ، الشرح ص ٣٩٦ .

(٣١٨) المحيط ص ٤٥٤ — ٤٥٦ ، وقد الزم أبو الهذيل المجبرة بأن البدل مضاد للجبر ، الانتصار ص ١٤ .

(٣١٩) تكليف ما لا يطاق تكثر صوره . فمن صورة تكليف جمع الضدين وايقاع ما يخرج من قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلا غير مستحيل . واختلفوا فى جواز تكليف من لا يعلم كالمغشى عليه والميت ! والدليل على جواز تكليف المحال الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدا حال توجيه الامر اليه ، الارشاد ص ٢٢٦ ، وعند الغزالى يجوز أن يكلفهم الله ما لا يطاق ، الاقتصاد ص ٨٣ ، فيقول ان الله يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه ، الاقتصاد ص ٩٢ ، وكذلك تجوز المجبرة تكليف

=

والعلم والاعتقاد فانها ايضا لا تحدث الا داخل حدود الطاقة والاستعداد . فالقادر على علم شىء لا يقدر على علم كل شىء . ولا يوجد علم مسبق بما سيحدث فى المستقبل الا بطريق التنبؤ . وهو احتمال خالص . ومن ثم التكليف بالرسالة واقع على البشر سواء فهم من حققها أو لم يحققها . صحيح أن الانسان فى موقف ، والموقف يعطيه البواعث ولكن ذلك لا يعنى ان الموقف والبواعث معا أكبر من طاقة الانسان وانها ضد التكليف بالضرورة . ويمكن للانسان بحريته تحويل الموقف لصالحه(٣٢٠) . وماذا يحدث لو خلقت القدرة على فعل شىء ليس الانسان مستعدا له أو قادرا عليه ؟ لو حدث ذلك لفعل الانسان ضد طبيعته وضد قدرته ، وبالتالى تضيع حريته الذاتية وتصبح أفعاله مملاة عليه من الخارج وفوق حدود الطاقة(٣٢١) . واذا جاز لافراد قلائل لحماسهم للرسالة ولشدة الباعث على الفعل القيام بأعمال تكون فى حكم العادة خارقة للعادة ، كما يحدث ذلك من عباقرة التاريخ وأبطال الشعوب فان هذه الافعال تدخل فى حدود الطاقة ولكنها

= الكافر بالايمان وتكليف ما لا يطاق نظرا لمقارنة القدرة بمقدورها . وهو ايضا قول ابن بشر واصحابه ، الشرح ص ٤٠٠ ، ص ١٩٨ ، وعند بعض الاباضية والخوارج ، يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الاباضى ان الله كلف العباد على ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٤ .

(٣٢٠) وعند الجوينى يأمر الله الكافر بالايمان ، وذلك جائز عقلا وواقع شرعا عند الاشعرى ، الارشاد ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، وقال اهل السنة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق لثلاثة أسباب : أ — علم الله تعالى من بعض الكفار أنه يموت على كفره . فاذا كلفه بالايمان فقد كلفه بفعل الايمان مقارنا للعلم بعدم الايمان ، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين . ب — أن الله كلف أبا لهب بالايمان ، ومن الايمان تصديق الله فى كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبدا فيلزم انه كلفه بأن يؤمن بانه لا يؤمن ، وهو جمع بين النقيضين . جـ — أن القدرة والداعية على الكفر من الله مجموعهما يوجب الكفر فاذا كلفه بالايمان فقد كلفه بما لا يطاق ، معالم ص ٨٢ — ٨٣ .

(٣٢١) لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا لما يطاق اذ لو أطاقه لوقع منه فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر ، وتكليف ما يطاق قبيح ، والله لا يفعل القبيح ، الشرح ص ٣٩٦ .

الطاقة الفردية والجماعية المتميزة ، وهى ما تسمى بلغة التشبيه اتيان المعجزات أو القيام بالمستحيلات . ولكن فى نظرية الكسب مادام المؤله الشخص هو الفاعل فلم لا يجوز التكليف بما لا يطاق ؟ الله هو الفاعل وهو المكلف وما الانسان الا قناع وحاشية .

ان شرط حرية الافعال أن تكون الاستطاعة قبل الفعل وليس معه لان الفعل فى حاجة الى تخطيط وتدبر مسبق . ليست كل الافعال بنت التو واللحظة(٣٢٢) . لذلك قد يثبت الكسب نوعا ما من الاستطاعة قبل الفعل وهى الاستطاعة البدنية فحسب ، سلامة الحواس والصحة واعتدال المزاج وارتفاع الموانع . أما الاستطاعة النفسية فانها تظل مع الفعل وليدة اللحظة(٣٢٣) . وباجتماع القدرتين البدنية والنفسية (الداعية الجازمة) يحدث الفعل . فان قيل : ان من الاستطاعة ما هو قبل الفعل وما هو حال الفعل وما هو بعد الفعل فان أقصى ما يستطيعه الكسب من اثبات استطاعة قبل الفعل هى الاستطاعة البدنية فحسب دون سواها . الاستطاعة عرض يخلقه الله فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية ، وهى علة الفعل عند المعتزلة وعند الجمهور بشرط أداء الفعل لا علة له ، صفة يخلقها الله

---

(٣٢٢) والاستطاعة مع الفعل ، وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل ، ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ، ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه ، النسفية ص ٩٦ — ١١٢ .

(٣٢٣) عند ابن حزم الاستطاعة قسمان : احدهما قبل الفعل وهى سلامة الجوارح وارتفاع الموانع ، والثانى مع الفعل وهو خلق الله للفعل فى فاعله ولولاهما لم يقع الفعل ، الفصل ج ٣ ، ص ٢٧ ، وهشام بن الحكم الرافضى ، مقالات ج ١ ، ص ١١١ — ١١٢ ، من يقول بالاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث أن ذلك المزاج المعتدل سابق ، ومن يقول الاستطاعة (وكذلك الرازى) مع الفعل صحيح من حيث أن عند حصول مجموع القدرة والداعى الذى هو المؤثر التام يجب حصول الفعل ، المعالم ص ٧٩ — ٨٠ ، ويقسم الجوينى الاستطاعة الى ثلاث لحظات : حالة عدم ، وحالة حدوث بعدها ، وحالة بقاء بعد الحدوث . والثانية فقط تتعلق القدرة بها ، الارشاد ص ٢٢١ .

عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات . وحتى فى هـده الحالة الضيقة التى لا تتعدى فيها الاستطاعة القدرة البدنية الحالة فى البدن قبل اتيان الفعل يكون الكسب قد انتهى الى أن خلق الله للقدرة على الفعل مشروط بسلامة البدن ، وبالتالى النيل من قدرة الله المطلقة . وهنا يبرز سؤال : الا يقدر الله على خلق القـدرة فى العاجز والمشـلول والمبتور والقعيد ؟ هل يجوز اذن تكليف العاجز ؟ وهل يؤدى هذا الدفاع النسبى عن الفعل باثبات مجرد الاستطاعة البدنية السابقة على الفعل الى النيل من التوحيد بالضرورة ؟(٣٢٤) .

د ــ **نقد الكسب** . بالاضافة الى تفنيد حجج الكسب السابقة فانه يقع فى عدة أخطاء سواء فى التوحيد أو فى العدل ، تنال من حق الله فى التنزيه وحق الانسان فى الحرية منها .

١ ــ المشـاركة اصلا مسـتحيلة ، مشـاركة الله للانسـان فى الفعـل لانه ضـد العـدل ، ومشاركة الانسـان لله فى الفعـل لانه ضـد التوحيـد . فاذا كان الكسـب يرفض الحـرية لانهـا مشاركة من الانسـان فى فعـل المشخص المؤله فان الاولى بالحـرية أن ترفض الكسب لانه مشاركة من المشخص المؤله فى فعل الانسان . المشاركة شرك . ويكون حينئذ الجبر أولى بالتوحيد لانه يوجد فى الافعال ، يجعلها كلها مخلوقة من الله دون أن يكون للعبد فيها شيء(٣٢٥) . والشركة فى الكسب تتعدى أن يكون الانسـان مشاركا فى الفعل الى أن يكون لا فعل له على الاطلاق .

---

(٣٢٤) شرح التفتازانى ص ١٠٣ ــ ١٠٤ ، حاشـية الخيالى ص ١٠٣ ــ ١٠٦ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠٥ ــ ١٠٦ .

(٣٢٥) قال الاستاذ (الاسفراينى) المؤثر فى الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد ، مطالع ص ١٨٩ ، وقالت طائفة ان افعال العباد واقعـة بالقدرتين ، المواقف ص ٣١١ ــ ٣١٢ ، ويوفق الرازى بين القدرتين امـا عن طريق جريان العادة او عن طريق ذات الفعل . وفى الاولى مجرد وهم ناشىء عن تداعى المعانى ونفى السببية ، والثانى تجعل القدرة على الفعل من الله ، والطاعة والمعصية من الانسـان ولكن يظل الاشكال قائما ، المحصل ص ١٤٤ .

مادام الانسان قادرا على الفعل فالمؤله المشخص عليه أقدر لانه اعظم . واذا كان الانسان قادرا على تحريك شيء فالمؤله المشخص قادر على تحريك الجبال . واذا كان الانسان قادرا على بناء منزل صغير فالمؤله المشخص قادر على بناء مدينة كبيرة فى غمضة عين . وهكذا يتحول الامر من اثبات قدرة لانسان الى الغائها واثبات قدرة المؤله المشخص لانه أعظم وكأن الغاية هى اثبات قدرة عظمى لموجود أعظم وليس اثبات قدرة الانسان . وذلك فعل عواطف التأليه التى يريد المهزوم تشخيصها تعويضا لهزيمته ، وتشبثا بقدرة عظمى يفتقدها أو عواطف التأليه التى يريد المنتصر اثباتها امعانا فى اثبات سلطته ، ومحو لافعال الآخرين . فى حين أن اثبات قدرة الانسان ، والانسان وحده دون أن يقدر عليها آخر حتى ولو كان المؤله المشخص ، أكثر احتراما للانسان وأقدر تعبيرا عن عواطف التأليه على السواء . فهى تؤكد فعل الانسان ، وتثبت عظمة التأليه الذى لا يكون من كماله فعل شيء أقل منه ، وهو فعل الانسان . وما أتفه فيل يريد أن يثبت أنه أقدر من النملة على تحريك قشة(٣٢٦) !

ويدافع الكسب عن نفسه بأنه لا يعنى المشاركة . ولا يعنى اثبات قدرة الانسان مشاركة المؤله المشخص فى فعله وكأن اثبات قدرة للانسان تهمة يجب ابعادها أو ذنب يجب التكفير عنه ، وكأن المطلوب اثباته قدرة عظمى فوق قدرة الانسان لان قدرة الانسان هى الطاغية ، والقدرة العظمى هى المقهورة ! مادام الانسان يسعى بالعلل المباشرة الى تحقيق أفعاله فكل محاولة لادخال عنصر ثالث بين الفعل والاثر أو بين العلة والمعلول ضرب من الاسطورة والغيب والطاغوت : وحتى اذا حدثت العلة دون المعلول

---

(٣٢٦) ينفى المعتزلة تعلق فعل بقادرين ، المحيط ص ٣٤٢ ، ص ٣٥٦ — ٣٦٦ ، فى أن الفعل الواحد لا يجوز أن يحدث من جهتين ولا من قادرين ولا بقدرتين ، مطالع ص ١٨٩ ، وحجة المعتزلة هى أن مقدورات العباد ليست مقدورة للرب لاستحالة اثبات مقدور بين قادرين . ويرد الاشاعرة على لسان الجوينى بأن الرب قبل أن أقدر عبده كان موصوفا بالاقتدار على ما كان فى معلومه أنه سيقدر عليه ، والنفى اما تجهيل أو تعجيز ، الارشاد ص ١٩٠ .

او حدث المعلول دون العلة فذلك لا يعنى مشاركة الانسان فى فعله بل يعنى ان هناك علة اخرى قد دخلت فأحدثت الفعل وهى علة غير متوقعة أو ان العلة التى ظن الانسان أنها مؤدية الى الفعل ليست هى العلة المؤثرة . ومن ثم يجب البحث عن العلة الصحيحة للفعل المطلوب . هذا التفاوت بين العلة والمعلول واقع فى السلوك البشرى ، ولا يشير الى تدخل اية علة من الخارج . بل يشير فقط الى ان طبيعة الانســـان هى القصد والارادة والتخطيط والمراجعة والبدء من جديد والتجريب والمحاولة والخطأ والاعادة . وما دامت هناك السنن والارادات تحدث الافعـــال دون ما حاجة الى عنصر ثالث فوقهما(٣٢٧) .

٢ — يستحيل أن يكون الانسان فاعلا على الحقيقة ومكتسبا فى آن واحد . فهذا جمع بين ضدبن . فاما ان يكون الانسان صاحب فعله وبالتالى يكون فاعلا على الحقيقة واما أن يكون مكتســبا وبالتالى يكون فاعـــلا بالمجاز(٣٢٨) . فاذا استوى الفعلان ، فعل الانسان وفعل المؤله المشخص أصبح كلاهما فاعلين على الحقيقة ، وهذا يستحيل ايضا لان الفعل لا يكون الا لقادر واحد . بالاضافة الى أنه لا مبرر هناك لفاعلين مادام الانســـان

---

(٣٢٧) ومن العجيب ان يحدث هذا فى حركات الاصلاح الحديث اذ يدافع محمد عبده مثلا عن الكسب نافيا عنه تهمة المشـــاركة لان الاشراك اعتقادا بأن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الاسباب الظاهرة كالاستنصار فى الحرب بغير قوة الجيوش ، والاستشفاء من الامراض بغير الادوية أو بغير الطرق والسنن التى شرعها الله لنا . هذا هو الشرك الذى كان عليـــه الوثنيون ومحاه الاسلام ورد الامر فيما فوق القـــدرة البشرية والاسباب الكونية الى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا الســـعادة وقوام البشرية : أ — أن العبد يكسب بارادته وقدرته ما هو وسيلة لســـعادته . ب — أن قدرة الله هى مرجع جميع الكائنات وأن من آثارها ما يحـــول بين العبد وبين انفاذ ما يريده ، وأن لا شىء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه ... الرسالة ص ٦١ — ٦٣ .

(٣٢٨) عند أكثر أهل الاثبات الانسان فاعل فى الحقيقة بمعنى مكتسب وليس محدثا . وقال الكوشانى ليس الانسان خالقا فى الحقيقة بل مكتسب . وقال يحيى بن كامل لا يفعل البارى على المجاز ولا يفعل الانســـان على المجاز ، الانسان مكتسب والله خالق ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٧ — ١٩٨ .

فاعلا قادرا ، وما دام المؤله المشخص فاعلا قادرا(٣٢٩) . ومن المستحيل تصور وجهين للفعل ، يقع أحدهما بقدرة والآخر بقدرة أخرى . فالفعل له وجه واحد من جهة الفاعل . ولما كان الفعل لا يحدث فى فراغ بل يحدث فى واقع ، ويتحقق فى موقف فان هذا الموقف ليس وجها آخر للفعل بل هو ميدان للفعل الذى يحتوى على عوامل محددة للفعل وموجهة له . ولكنها ليست واجهة اخرى للفعل تستقبل فاعلا آخر وقدرة أخرى . الشىء ذو وجه واحد ، والفعل ذو وجه واحد لا يتغير ولا يتبدل ، لا يتعدد ولا يتكاثر والا تميع وساب ، وتشعبت المسؤولية واستحال التوجه والقصد(٣٣٠) . كما أنه يستحيل تصور فاعل واحد بقادرين لانه اما أن يحدث الفعل كله بقادر واحد فما وجه الحاجة اذن الى القادر الثانى ؟ واما ان يحدث الفعل بالقادرين معا وفى هذه الحالة ما وجه التمييز بين القادرين ؟ وماذا يكون الحال لو اختلف القادران على اتيان الفعل ؟ ولو تحقق الفعل فانه يتحقق بقادر واحد الذى غلب على القادر الآخر . بل ان هذا هو أساس التوحيد ، وهو ما يستعمل عادة فى اثباته . فكيف يستعمل دليل التمانع فى الذات والصفات ويرفض فى الافعال ؟ كيف يستعمل فى التوحيد ويرفض فى العدل ؟(٣٣١) كما أنه من المستحيل تصور فاعل واحد بقدرتين ، قدرة منه وقدرة من خارجه . كل فاعل له قدرة ، وقدرته واحدة ، وأية قدرة اخرى تدخل فى فعله تكون قدرة لفاعل آخر .

---

(٣٢٩) ويقول بعض المعتزلة بالكسب مثل ضرار بن عمر وحفص الفرد وبعض أقوال الجبائى ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ، فعند ضرار بن عمر أعمال العباد مخلوقة ، وأن فعلا واحدا لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو العبد ، وكلاهما فاعل على الحقيقة ، الفرق ص ٢١٤ ، ويقول حفص الفرد افعال العباد مخلوقة للبارى حقيقة يكتسبها الانسان حقيقة لحصول فعل بين فاعلين ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٤ ، ويقول الجبائى الذى يكتسب نفعا أو ضرا يكون اكتسابا كاكتساب الاموال ، فالمال كسبه وان لم يكن فعله ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٩ .

(٣٣٠) هذه هى حجة القاضى عبد الجبار فى المحيط ص ٣٥٦ — ٣٥٨ .

(٣٣١) المحيط ص ٣٥٨ — ٣٦٦ .

٣ — ينتج الكسب من احتياج المعبود المشخص الى قدرة يخلقها فى الانسان من أجل الكسب . ولماذا لا يفعل الله كل شىء مادام قادرا ؟ لماذا التمويه على العبد بأن يجعله فاعلا فى الحقيقة وهو ليس الا فاعلا بالمجاز ؟ ان كان الكسب يرمى الى التوحيد واثبات قدرة المؤله المشخص المطلقة فانه ينتهى الى الاقلال منه باثبات حاجته الى خلق قدرة يكسب بها الانسان فعله . وهنا يكون الجبر اكثر اتساقا مع عواطف التعظيم والاجلال من الكسب . يجعل الكسب المؤله المشخص مكتسبا لانه يتدخل فى فعل الكسب: ومادام قادرا على كل شىء وقادرا على الكسب فيكون اذن مكتسبا ، ويكون تعلقه بالفعل على جهة الكسب يجعله مكتسبا حتى ولو لم يحتج الى آلة لان اسم الفاعل لا يتضمن بالضرورة آلة(٣٣٢) . واذا كان الانسان قادرا على الكسب فلماذا لا يكون قادرا على كسب كل أفعاله ؟ لماذا تكون قدرته منتقصة ، وثقته بالنفس مزعزعة ، وأنه غير قادر الا أن يقوم بالافعال الى منتصفها ؟ وما أسهل بعد ذلك أن يقوم بها الى الربع ثم لا يقوم بها على الاطلاق اعتمادا على الكسب وخلق الله أفعاله فيه ، وبالتالى ينتهى الكسب الى الجبر المطلق .

٤ — والكسب لابد وأن يؤدى بالضرورة الى الحدوث ، لا حدوث القدرة بل حدوث الشىء بفعل قدرة الانسان . ليس الحدوث هو القدرة أو الانسان ، حدوث من أجل اثبات محدث وهو المؤله المشخص بل يعنى الحدوث احداث الشىء بقدرة الانسان(٣٣٣) . يثبت الكسب اذن باثبات قدرة حادثة . ولكن لماذا الغاء تأثير القدرة لكونها حادثة ؟ أليس اثبات

---

(٣٣٢) لو كان الكسب معقولا لكان يجب أن نسمى القديم مكتسبا والمعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، ص ٣٧٦ ، ولو جاز أن يخلق الانسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه كما أن القديم لو خلق بعض فعله لجاز خلق كل فعله ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٨ .

(٣٣٣) لو كان الكسب معقولا لكان يمتنع من أن تكون هذه التصرفات بناء عن طريق الحدوث ، وما يدل على أن هذه التصرفات كسب لنا يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث ، الشرح ص ٣٧١ ، واذا كان الكسب يقع بقدرة محدثة فهو الاختيار ، الشرح ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، ص ٣٧٦ .

قدرة لا اثر لها نفيا لما أثبت اولا ؟ اهى خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ؟ اقدام ثم احجام مثل اثبات الصفات بلا كيف فى التوحيد بعبارات مثل عين لا كأعيننا ، وبصر لا كبصرنا ، ويد لا كأيدينا(٣٣٤) !

ومادام الفعل يقع بقدرة الانسان فلماذا الاصرار على أنها محدثة ؟ كما أن هذا وصف لنشأة الشىء المادية أو الفعل وليس مجرد الاتيان بالفعل . لماذا وصف القـــدرة بعد أن تحدث بوصـــف ينفيها ويلغيهـــا ويقضى على استقلالها ؟(٣٣٥) ولا يعنى عجز القدرة عن فعل شىء نفى القدرة بل يعنى حدوثها فى نطاقها وحدودها . لا تعنى القدرة على احداث شىء القدرة على احداث كل شىء . تفعل القدرة الانسانية على مستواها وفى مداها . لا تعنى قدرة الانسان على الحركة أنه قادر على تغيير بناء الشىء أو على ايجاد الشىء من عدم . لا تعنى القدرة على السيطرة على ظواهر الطبيعة تغيير قوانين الطبيعة وعلى احداث ظواهر تحدث على خلافها(٣٣٦) . ومادامت

---

(٣٣٤) عند الاشعرية المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ولا تأثير للقدرة الحادثـــة فى الاحداث . فلو أثرت فى قضية الحدوث لاثرت فى كل حدوث كل محدث احداث الجواهر والاعراض مما يؤدى الى تجويز وقـــوع السماء على الارض بالقدرة الحادثة لذلك سلبها الله من العبد الا وقت الفعل (ولماذا لا يقرر الانسان ذلك ويأخذ القدرة وقت الفعل ؟) ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٥ — ١٤٨ ، لذلك يثبت الجوينى القدرة والاستطاعة لان نفيهما يأباه الحس والعقـــل ، ويثبت أثرهما لا أن اثباتهما دون اثر مثـــل نفيهما . فالفعل يستند الى القدرة ، والقدرة الى سبب ، والسبب الى سبب حتى الوصول الى سبب الاسباب ، وهو الخالق ، وهو التفكير الطولى وليس الدائرى ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٩ ، أنظر الفصل الخامس عن الوعى الخالص أو الذات .

(٣٣٥) حتى الكسب خلق الله . من قال أن العبد مكتسب لاعمـــاله والله خالق كسبه فهو سنى ، الفرق ص ٣٣٩ ، الله خالق اكســـاب العباد ولا خالق الا الله ، الفرق ص ٢٢٤ ، ص ٢٣٨ ، الله يخلق اكسابا بعباده ، الفرق ص ١٨٩ ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٩ ، وعند أبى حنيفة اعمـــال العباد كسب لهم والله خلقها ، الفقه ص ١٨٥ ، وتجيز الصفاتية مقدورا واحدا القادرين أحدهما خالقه والآخر مكتسب له ، وليس الخالق مكتســـبا ولا المكتسب خالقا ، الفرق ص ١٧٨ .

(٣٣٦) خروج الالوان والطعـــوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد ، الارشاد ص ٢٨٢ — ٢٨٩ .

القدرة حادثة وليست خالقة ، ومادام الفعل لا يتم الا بقدرة خارجية اخرى فلماذا لا يريد الانسان تحريك الجبال وتأتى القدرة الخارجية لخلق الفعل فيه وتهيئة الكسب له ؟ لماذا تأتى القدرة الخارجية فى بعض افعال الخاصة بالطاعة والعصيان المدنى دون البعض الآخر الخاصة بالطبيعة والكون ؟ أليس من شيمة المؤله المشخص الكرم والجود واللطف ؟ ألا يعطى العون ويهب التوفيق ؟ يدل ذلك على أن قدرة الانسان تؤثر فى مداها وحسب الطاقة لا أقل فتعجز ولا أكثر فتتبخر . وما التفرقة بين حالة الفعل وجهة الفعل وصفة الفعل الا وسيلة لافساح المجال لاثبات ارادة خارجية مؤثرة على جهة من جهات الفعل لا على كل الجهات أو فى حالة من حالات الفعل لا على كل الحالات ، ولكى يلغى كون الانسان هو المعطى لصفة فعله وجهة حاله أى لنفى استقلال ارادته وفعله .

٥ — ان انكار قدرة الانسان المحدثة لابد وأن يؤدى بالضرورة الى انكار الصانع لان اثبات الصانع قائم على اثبات الحدوث ، ومنها حدوث القدرة . كيف يمكن اذن اثبات قدرة الله ونفى القدرة الحادثة ؟ اذا كان حدوث القدرة نفسه نتيجة لحكم مسبق هو وجود قدرة مطلقة هى قدرة القديم فان اثبات قدرة القديم يظل افتراضا فى حاجة الى اثبات(٣٣٧) . وان اثبات قدرة المؤله المشخص قبل الخلق وبدون القدرة الحادثة مجرد اثبات من حيث الشرف والقيمة لا من حيث الواقع لان عواطف التعظيم والاجلال تفرض صفات كاملة له . ان تصور المعبود مالكا لكل شىء وخالقا كل صورة فكر الهى مركزى من مجتمع منتصر ولكن من مجتمع مهزوم تكون صورة للقهر أو تعويضا عنه . فما أجمع عليه المؤلهون فى مجتمع منتصر أنه مالك لكل شىء قد يجمع عليه المؤلهون فى مجتمع يود الانتصار . أن الانسان هو القادر على كل شىء(٣٣٨) . هناك فرق بين الفكر فى موضوع موجود وبين تخيل حالة غير موجودة ولا سبيل الى معرفتها ثم اصدار أحكام عقلية

---

(٣٣٧) لو لم نكن محدثين لبطل الإستدلال عن الصانع ، المحيط ص ٤١٩ .

(٣٣٨) الارشاد ص ١٩٦ — ١٩٧ .

عليها . كيف يمكن الحديث مثلا عن حال المؤله المشخص قبل الخلق أو معرفتها ؟ انه ليستحيل التفكير فيها لان التفكير أصبح ممكنا بعد الخلق وليس قبله . ان الدليل فى حقيقته مصادرة على المطلوب لانه يبدأ بعواطف التعظيم والاجلال التى تشخص مؤلها موجودا قبل الخلق قادرا على كل شىء ثم تنتهى باثبات نفس المشخص المؤله ونفس القدرة وكأن نقطة البداية هى نفسها نقطة الانتهاء ، وكأن الغرض نفسه هو المطلوب اثباته ، وكأنه لا فرق بين الخيال والواقع ، بين الرأس والقدمين .

٦ — ولا يعنى خلق الفعل ايجاد الشىء من عدم أو احداثه بل تغيير بناء الواقع . وبالتالى فان الجبر والكسب معا يقومان على افتراض خاطىء وهو أن الانسان ان كان صاحب افعاله فانه يكون لها خالقا ومحدثا . وهذا غير صحيح فالانسان لا يخلق العالم بل يعمل فيه ، ولا يحدث المجتمع بل يغير بناءه . يعنى الخلق هنا الاثر لا الشىء الذى يقع عليه الاثر . الخلق هنا هو الخلق المعنوى لا الخلق المادى . الخلق هنا هو خلق افعال الشعور لا خلق الاشياء فى العالم(٣٣٩) . هناك اذن فرق بين خلق الانسان للشىء وفعله فى العالم . الخلق تفسير لنشأة الكون ، والانسان بفعله لا يدعى أنه يفسر نشأة الكون بل يغير فقط البناء الاجتماعى للواقع . وهذا هو معنى تأثير القدرة(٣٤٠) . وما دام الامر لا يتعلق بخلق الشىء من عدم بل بتغيير

---

(٣٣٩) نمنع أن يكون العبد خالقا مخترعا له من العدم الى الوجود . وهو ما لا يقدر عليه الا الله ، لا خالق سواه ، الانصاف ص ١٤٩ — ١٥٠ ، ويقول الرازى : لا نقول أن العبد ليس بقادر بل نقول ليس خالقا ، اعتقادات ص ٦٨ ، وهو اتهام الفلاسفة للمعتزلة بأن حرية الافعال تعنى خلق الاشياء ، الاصول ص ١٣٣ .

(٣٤٠) عند المرجئة الله خالق اكساب العباد ، الفرق ص ٢٠٨ ، وعند أبى الحسن النجار الانسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق . والمقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٨ ، وقد وافق الصفاتية فى خلق الاعمال ، فالله خالقها خيرها وشرها ، حسنها =

بناء الواقع فان عدم قدرة الانسان على اعادة الشىء بعد أن لم يكن لا يثبت أنه غير قادر على الفعل . ومادام الفعل الانسانى يتحقق فى حدود الطاقة فان خلق الشىء أو اعادته ليس مثلا للفعل المقصود ، وهو الفعل الذى يهدف الى تغيير فى البناء الاجتماعى . الفعل المقصود هو الفعل الانسانى لا الفعل الطبيعى(٣٤١) . لا يرجع الفعل الانسانى الى الوراء بل يسير فى اتجاه واحد لا عن طريق النكوص . النكوص غياب للفعل وليس احداثا للفعل . ولكن اذا توفر القصد والداعى فان الفعل لا ينكص من تلقاء نفسه . وعدم القدرة على النكوص لا تعنى استحالة التطور(٣٤٢) . تحدث القدرة اذن اثرا فى الوجود بمعنى تغيير فى بناء الواقع وليس بمعنى أنها خالقة للوجود أو محدثة له بل مجرد فاعلة فيه . وهى قدرة من الذات ، من فعل الذات فى العالم وليس مجرد انتظار فعل فى نفسها . ولا يعنى فعل القدرة فى العالم وتعلقها بالوجود أنها قادرة على خلق الوجود أو اعدامه أو على قلب قوانينه أو عكسها بل يعنى أنها قادرة على تغيير البناء الاجمتاعى للواقع . ليس الوجود هو الوجود المادى بل الوجود الانسانى الاجتماعى . واذا كانت القدرة تعبر عن طاقة الانسان ومداها فان هذه الطاقة تسرى فى البناء الاجتماعى للواقع لا فى الوجود المادى له(٣٤٣) . والبناء الاجتماعى

= وقبحها ، والعبد مكتسب لها ، الملل ج ١ ، ص ١٣١ ، لذلك قالت الشعيبية (الخوارج) ان العبد مكتسبا ولا يقولون انه موجد ، اعتقاد نت ض ٤٩ ، وقد برىء أبو شعيب بن ميمون حين أظهر القول بالقدر (مثل المعتزلة) ، الملل ج ٢ ،ص ٤٥ — ٤٦ .

(٣٤١) الخالق للشىء يجب أن يكون قادرا على اعادته . والواحد منا لا يقدر على اعادة كسب . فابتداء وجود الكسب بقدرة غيره وهو القادر على اعادته ، الاصول ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(٣٤٢) القدرة الحادثة لا يتأتى بها اعادة ما اخترع بها أولا فاذا اعترضت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لاعادة ما يجوز فى العقل اعادته فهى لا تصلح لابتداء الخلق ، الارشاد ص ١٩٣ — ١٩٤ .

(٣٤٣) القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود دون غيره من الصفات فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث ، والقدرة الحادثة لا تتعلق بمحض الوجود بل بالذات واحوالها .

للواقع هو ما أطلق عليه صفة الوجود . ولما كانت القدرة هى المؤثرة فى البناء الاجتماعى للواقع كانت الصفات التى يختلف بها موجود عن آخر متعلقة بالقدرة . وانكار أثر القدرة فى الوجود وتعلقها بالصفة هو انكار للفعل على الاطلاق . وما وجه الصلة بين القدرة ومقدورها ان كانت غير مؤثرة فيه ؟ ان الغاء اثر القدرة فى الوجود ان هو الا وسيلة لارجاع الاثر الى قدرة اخرى خارجية هى قدرة المؤله المشخص(٣٤٤) . ولا يوجد ارتباط ضرورى بين الوجود والصفة . واذا وجد الوجود وجدت الصفة ، واذا وجدت الصفة وجد الوجود لان الموجود قد يوجد بلا صفة قائمة اذا لم يحدث عليه تأثير من قدرة . ولكن الموجود باق ، والواقع قائم تتراءى عليه الصفات وتتبدل(٣٤٥) . ليست القدرة مجرد اثبات حال بل اثبات أثر فعلى فى الوجود . الحال غير قائم ويتغير باستمرار . بل أن تغييره خاضع لارادة خارجية ان شاءت حدثت وان شاءت لم تحدث . بل ان شاءت حدثت ولم يحدث الاثر فى الواقع ، وان شاءت لم تحدث وحدث الاثر فى الواقع ! وكأن الاثر يحدث مباشرة فى الواقع بفعل الارادة الخارجية ، وما قدرة الانسان الا واجهة لا حول لها تتستر وراءها قوة أخرى خفية هى الفاعلة الحقيقية(٣٤٦) . الفعل الحر هو فعل الشعور وحريته فى الاعتقاد والحكم. وهو الفعل الذى يحدث تغييرا فى بناء الواقع الاجتماعى . اما افعال الطبيعة

---

(٣٤٤) الصفات التى تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة . وأما الحدوث واثبات الذوات فالرب مستأثر بها ، الارشاد ص ٢٠٧ — ٢٠٩ ، القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها أصلا ، الارشاد ص ٢١٠ ، وعند القاضى ذات الفعل واقعة بقدرة الله ، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد ، المحصل ص ١٤٠ — ١٤١ ، وعند أبى اسحق الفعل وصفاته تقع بالقدرتين ، المحصل ص ١٤١ ، وعند امام الحرمين والفلاسفة والحسن البصرى الله موجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور ، المحصل ص ١٤١ .

(٣٤٥) ما الفصل بين الوجود وبين الصفة الزائدة ؟ ... يجوز فى تقدير انتفائها أصلا اذا انتفى الوجود ، الارشاد ص ١٩٤ — ١٩٥ .

(٣٤٦) القدرة الحادثة تتضمن اثبات حال للمقدور بها ... والخلق لا يتضمن اثبات ذات ، الارشاد ص ٢٠٦ .

أو الغريزة فليست أفعالا حرة الا بقدر تنظيمها والسيطرة عليها أى بارجاعها الى أفعال الارادة(٣٤٧) .

٧ — كيف يمكن التوفيق بين المؤله المشخص الكامل وبين حدوث الشر فى العالم ؟ واذا كانت القدرة على فعل الشر مخلوقة فكيف يصدر عن الكمال خلق الارادة على الشر ولو كان الشر من كسب الانسان ؟(٣٤٨) لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح بخلق الافعال كشقين للعدل كارتباط الذات والصفات كشقين للتوحيد . لذلك آثر البعض جعل الشر من العبد والخير من الرب وآثر التضحية بالذات فى سبيل تبرئة الغير كموقف انسانى بطولى يبعث على الاعجاب والاحترام ! وكيف يمكن التوفيق بين القدرة المخلوقة لاتيان الفعل وبين استحقاق المدح والذم ،والثواب والعقاب ؟ واذا كان لهذه القدرة تأثير فان تأثيرها مازال يرجع الى كونها مخلوقة ، ولا يستحق مدح أو ذم الا على فعل حادث بقدرة الانسان كلا وجزءا . كيف يمكن التوفيق بينها وبين التكليف وارسال الرسل والبعثة ؟ كيف يمكن التوفيق بينها وبين الحكمة واللطف والكرم وسائر الصفات والاسماء(٣٤٩) .

ان الحرية هى طبيعة الانسان وهى التى تميزه عن غيره من الموجودات.

---

(٣٤٧) اجمع اهل السنة على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما وكذلك الارادة والاعتقاد والجهل والقول والسكون . ولا يصح اكتساب الالوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع والبصر والرؤية والعمى والخرس واللذة والشهوة والاجسام ، الاصول ص ١٣٩ .

(٣٤٨) عند الكرامية ، القدر خيره وشره من الله وأنه أراد الكائنات كلها خيرها وشرها ، وخلق الموجودات كلها حسنها وقبيحها ، الملل ج ١ ، ص ٢١ .

(٣٤٩) وعند الكرامية للعبد قدرة حادثة تسمى كسبا ، وهى مؤثرة فى اثبات فائدة زائدة على كونه مفعولا مخلوقا للبارى . هذه الفائدة هى مورد التكليف . والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب ، الملل ج ١ ، ص ٢١ ، ويعترض القاضى عبد الجبار بانه لو كان الكسب معقولا لكان لا يصح أن يكون من جهة استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، الشرح ص ٣٧٠ — ٣٧١ .

بل انه يمكن تقسيم الموجودات الى وجود مصمت ووجود حر ، ويكــون الانسان وحده هو الموجود الحر . والوجود ليس حرا لانه مخلوق بل لان الحرية هى الوجود الانسانى ذاته بصرف النظر عن أصل الجود المادى . الوجود أساسا وجود فى العالم وليس من العالم أو من خارج العالم(٣٥٠) . والحرية هى المسؤولية الفردية والجماعية عن الفساد والصلاح فى العالم بلا ذريعة للتهرب منها أو اتهام للذات وتبرئة للآخر حتى بعم الاستحقاق(٣٥١) .

---

(٣٥٠) حاولت احدى حركات الاصلاح الحديث ابراز ذلــك ولكنها ظلت فى نطاق الكسب . فعند محمد عبده كل نوع من الوجود له ميزة خاصة وكيان ، ومن ضمن ميزات النوع الانسانى أن يكون مفكرا مختارا فى عمله على مقتضى فكره . فوجوده الموهوب مستتبع لميزانه هــذه . ولو سلب شىء منها لكان اما ملكا أو حيوانا آخر . والغرض أنه الانسان . فهبة الوجود له لا شىء فيها من القهر على العمل ثم على الواجب محيط بما يقع للانسان بارادته وبأن كذا يصدر فى وقت كذا وهو خير يثاب عليه وأن عمل آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والاعمال فى جميع الاحوال حاصلة على الكسب والاختيار . فلا شىء فى العالم بسالب التخيير فى الكسب ، وكون ما فى العالم يقع لا محالة انما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل ... الرسالة ص ٦٤ .

(٣٥١) بالرغم من أن لفظ الجبر ليس فى أصل الوحى ولا لفظ الحرية وأن لفظ الخلق بمعنى الايجاد للاشياء من عدم وليس خلق الافعال الا أن لفظ « الكسب » موجود فى أصــل الوحى . فقد ذكــر اللفظ ٦٧ مرة كلها افعال مضافة الى شتى الضـــمائر مما يدل على أنه لفظ فعل وليس اســـما أو نظرية . وتشير الضمائر الى الكســب الجمعى أكثر منها الى الكسب الفردى . فالضمائر الفردية ٢٧ مرة والجمع ٣٩ مرة والمثنى مرة واحدة . والكاسب فى الغالب هو النفس (١٧ مرة) أى الشــعور أو الانســان أو الفرد من خلال العمل الاخلاقى وليس مجرد العمل البدنى . وقد يكــون الكاسب هو القلب (مرة واحدة) أو الايدى (مرتان) للدلالة على أفعــال القلوب والجوارح . وقد يكون الكاسب مجرد ضمير منفصل مفرد مثل من أو أســماء موصولة مثل الذين أو أســماء اشارة مثل أولئك . وقد يشار اليه بعبارة امرىء أو الناس أو النســاء أو الرجال وربما بمزيد من التعيين مثل الســارق والسارقة أو المنافقين أو الذين ظلموا أو الذين آمنــوا . أما افعال الكسب ففى الغالب افعــال سلبية مثل السيئة (٤ مرات) والاثم (٤ مرات) أو الخطيئة والفســاد والمصيبة (كل منها مرة واحدة) أكثر منها أفعالا ايجابية مثل الخير والطيبات (مرة واحدة) . فالانسان مسؤول

=

٣ — تجـربة الحريـة .

مع ان القول بخلق الانسان لافعاله اى بالحرية قد ظهر تاريخيا بعد عقيدة الجبر وقبل نظرية الكسب الا انه فكريا هو البديل للجبر وللكسب على السواء لما كان الجبر يجمعهما معا . كانت حرية الافعال هى الطرف المقابل للجبر والمتربص به ، وظلت كذلك حتى بعد ظهور الكسب الذى لم تر فيه الحرية الا صورة معدلة للجبر(٣٥٢) . وهى نهاية المطاف فى وصف افعال

=

عن الخير والشر معا ، وهو الفرق بين الكسب والاكتسـاب ، الاول لها والثانى عليها كما هو واضح فى آية « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢ : ٢٨٦) والتأكيد على مسئولية الانسان عن الشر « ومن يكسب اثما فانما يكسـبه على نفسه » (٤ : ١١١) ، « ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون (٦ : ١٢٠) ، « وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » (٤٢ : ٣٠) ، وفعل الكسب ليس هو الكسب المـادى بل هو الفعل الاخلاقى الذى لا يغنى عنـه الفعل المادى شيئا « ما أغنى عنه ماله وما كسب » (٢ : ١١) ، وتبدو المسؤولية الفردية فى عدة آيات مثل « كل امرىء بما كسب رهين » (٥٢ : ٢١) ، « كل نفس بما كسبت رهينة » (٧٤ : ٣٨) ، « ولا تكسب كل نفس الا عليها » (٦ : ١٦٤) ، أو المسئولية الجماعية للناس أو القوم أو الامة . « تلك أمة قد خلت لهـا ما كسبت ولكم ما اكتسبتم » (٢ : ١٣٤ ، ٢ : ١٤١) ، « ليجزى قوما بما كانوا يكسبون » (٤٥ : ١٤) ، وعلى مسؤولية الانسان عن الخير والشر يترتب الاستحقاق وفقا لاصل العدل مثل « ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون » (٢ : ٢٨١ ، ٣ : ١٦١) ، « ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون » (٣ : ٢٥) ، « ليجزى الله كل نفس بما كسبت » (١٤ : ٥١) ، « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ، لا ظلم اليوم » (٤٠ : ١٧) ، « ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون » (٤٥ : ٢٢) ، ولا يوجـد المعنى الاشعرى للكسب على الاطلاق فآية « لا يقدرون على شىء مما كسبوا » (٢ : ٢٦٤) انما تتحدث عن الذين يبطلون صدقاتهم بالمن والاذى فيبطلون افعالهم دون ما ذكر لتدخل ارادة خارجية فيها فى الاول أو فى الثانى . وكذلك آية « لا يقدرون مما كسبوا على شىء » (١٤ : ١٨) تشير الى ضرورة النظر اى الايمان كأساس للعمل والا كان العمل هاويا لا أساس له دون اية اشارة الى تدخل ارادة خارجية فيه . فالكسب الاشعرى تدمير للفعل الانسانى لحساب فعل الآخر ، الله فى الظاهر والسلطة فى الباطن .

(٣٥٢) هذا هو موقف جمهور المعتزلة : الله غير خالق لاكساب الناس

=

الشعور الخارجية من عقيدة الجبر الى نظرية الكسب الى تجربة الحرية . ولا يقف أمام الشعور فيها أى عائق يمنعه من أن يكون خالق أفعاله مسؤولا عنها حتى يصح الاستحقاق فى أصل العدل . ويتأكد اثبات الحرية حين يتأكد اثبات الذات وحين يستطيع الانسان التخلص من أنماط الفكر الالهى ، وحين تتقدم الحضارة وتؤدى دورها فى التعقيل والتنظير . فاثبات الانسان خالقا لافعاله أزهر أنماط التعقيل وأعلى ما وصلت اليه الحضارة من تقدم وفعل الزمن . يصبح الانسان فاعلا على الحقيقة لا مجرد ستار أو قناع يتخفى وراءه فاعل آخر هو الفاعل على الحقيقة ولا يكون الانسان الا فاعلا بالمجاز(٣٥٣) . وهكذا يبدو أن الحضارة قد مرت بثلاث مراحل فى الدورة

= ولا لشىء من أعمال الحيوانات ، والناس هم الذين يقدرون على اكسابهم ، وليس لله فى اكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير . ولذلك سموا القدرية ، الفرق ص ١١٤ — ١١٥ ، العبد موجد لافعاله لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار ، المحصل ص ١٤١ ، الله قدر كل شىء ، ما خلا الاعمال ، التنبيه ص ١٦٩ ، خالق أفعال العبد هو العبد ، المسائل ص ٣٧٤ ، العباد خالقون أعمالهم ، الاصول ص ١٣٥ ، أفعال العباد واقعة بقدرة العبد وحدها ، المواقف ص ٣١١ ، العبد يوجد فعله باختياره ، مطالع ص ١٨٩ ، أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم هم المحدثون لها ، الشرح ص ٣٢٣ — ٣٢٤ ، نفى كونه تعالى خالق أفعال العباد ، المحيط ص ٢٢٩ ، اثبات الحوادث وأثبات كونها أفعالا للفاعلين ... لا يصلح الفاعل الا باثبات فعل يضاف اليه ، المحيط ص ٣٤٠ ، ان الله ليس خالقا لافعال العبد ، اعتقادات ص ٣٨ ، لم يخلق الله شيئا من اكساب العباد ، الفرق ص ٣٣٨ ، العبد خالق لافعاله خيرها وشرها ، الملل ج ١ ، ص ٦٧ ، أفعال العباد مخلوقة بقدرة العباد وأن كل واحد منا منشىء ما سينشىء ويخلق ما يفعل وليس لله على أفعالنا قدرة جملة ، الانصاف ص ١٤٤ .

(٣٥٣) واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل « الاهواء » على أن العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم ، واتفقوا أيضا على أن الرب لا يتصف بالاقتدار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد على مقدور الرب ... ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقا على الحقيقة . وأبرم بعض المتأخرين ما فارق به ربقة الدين فقالوا : العبد خالق والرب لا يسمى خالقا على الحقيقة ، الارشاد ص ١٨٧ — ١٨٨ ، ثم المتقدمون منهم كانوا =

الاولى لها . اولا ، بداية خروج حرية الافعـــال من داخل الفكر التقليدى فى اجماع الامة الاول على أنه لا خالق الا الله . ثانيا ، استقلال حرية الافعال عن الفكر التقليدى وبداية الصراع الفكرى . ثالثا ، عزل استقلال الافعال واعتباره خارجا على اجماع الامة وسيادة الاغلبية . وفى بداية الدورة الثانية للحضارة منذ الاصلاح الاخير يخرج خلق الافعال من جديد من بطن الاجماع تحقيقا لمصالح الاغلبية الصامتة ضد الاغلبية القديمة التى اصبحت على مدى التاريخ الاقلية الحاكمة .

أ ــ **الحرية الانسانية** . الحرية ليست مقولة طبيعية بل تعبير انسانى خالص . واذا كان هناك جبر فى الطبيعة سواء فى الطبيعة الحيـــة أو فى الطبيعة الصامتة فان الانسان هو ميدان الحرية . وقد يتجاوز الفعـــل الانسانى الحر القادر جبر الطبيعة ويخضع الطبيعة له ويسخر قوانينها لصالحه ويعدل مسارها طبقا لغاياته . ويبدو أن الحرية الانسانية تتضمن الحتمية فى الطبيعة فى حين أن الجبر يكون فى أفعال البشر وحدها بفعل القضاء والقدر ويترك افعال الطبيعة حرة بخرق قوانينها الثابتة وســـننها المطردة بفعل تدخل الارادة الخارجية . ويؤكد ذلك معظم حركات الاصلاح اذا بعثت حرية الافعال فى الانسان ظهرت الحتمية فى قوانين الطبيعة واذا ظهرت جبرية الافعال فى الانسان ظهر اللاتحدد فى قوانين الطبيعة . وكانت معظم حركات التجديد والاصـــلاح التى تحولت بعد ذلك الى نهضة شاملة دون أن تكبو وتنكص على عقبيها من النمط الاول ، حرية فى الافعال وحتمية فى الطبيعـــة .

والافعال الانسانية لها جانبان ، جانب حر من حيث العقل والتروى والقصد والباعث والغاية وجانب طبيعى من حيث أنها تتحقق فى موقف تتشابك

= يمتنعون عن تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انـــه لا خالق الا الله ، الارشاد ص ١٨٧ ، وقالت المعتزلة الا الناشىء أن الانسان فاعل محدث ومخترع ومنشىء على الحقيقة دون المجاز ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٧ .

فيه افعال أخرى وتقع فيه موانع وتتصارع فيه ارادات . فأفعال الحيوانات من « تدبير » الحيوانات ذاتها ولكنها ليست افعالا لانها ينقصها الروية والتدبر والعقل والغاية . هي أفعال بدنية آلية تقوم على بناء العضو وعلى غرائز الكائن الحي : المحافظة على الحياة ، التغذى ، النمو ، التوليد ، الحركة ... الخ . لذلك امحى التكليف والمسؤولية واستحقاق المدح والذم . بل كانت الحيوانات لنفع الانسان(٣٥٤) . والفعل الحر يكون حرا من جانب الفاعل أى من الانسان ولكنه يكون واجبا من جانب الطبيعة ، لا من ذاته بل طبقا لمجرى العادات . يستطيع الانسان مثلا أن يعمل على اقامة ثورة بحرية تامة وبقرار حر وبوعى فردى واجتماعى كامل . فاذا تحقق الفعل وشروطه بوجود البواعث والغايات والافكار وارتفاع الموانع البدنية والنفسية والاجتماعية وبتحقق امكانيات الثورة وحركيتها المادية من خلال الجماهير تحققت الثورة بالفعل الا اذا تدخلت موانع غير متوقعة أو ظهر خطأ فى حساب الامكانيات النظرية الاولى أو فى نقص الوعى بحركية الثورة وتنظيمها . فى هذه الحالة يمكن أخذها فى الاعتبار اما فى الحال والتكيف طبقا للظروف الجديدة واما فى المستقبل استعدادا للثورة القادمة . وهذا يعنى عدم الوجوب فى الافعال من ناحية الطبيعة .

فاذا كان الانسان حرا فهل يمكن القول بانه خالق أفعاله ؟ هل هناك فرق بين الفعل والخلق ؟ حرصا على الحفاظ على المستويات كل اسم يشير الى مستويين . الفعل اما انسانى كالحركة أو تغيير البناء الاجتماعى أو طبيعى كفعل الظواهر الطبيعية . والخلق اسم يشير الى نفس المستويين أيضا . هناك الخلق الغنى من الانسان ، وهناك خلق الاشياء من عدم حين السؤال عن مصدرها . وسواء قلنا الانسان فاعلا فى العالم أو خالقا لافعاله فلا فرق بين القولين لو عنينا المستوى الاول وهو الفعل الشعورى . ولا يجوز وصف الانسان بالفعل والخلق على المستوى الثانى لان الانسان ليس

---

(٣٥٤) قالت القدرية العباد خالقون لاكسابهم ، وكل حيوان محدث لاعماله . وليس لله شىء فى أعمال الحيوان صنع ، وذكر أكثرهم أن الله غير قادر على مقدور غيره ، الاصول ص ١٣٥ .

ظاهرة طبيعية فحسب وليس خالقا للاشياء من عدم . يوجد الانسان حرا فى العالم . وقد يتم فعل الانسان وخلقه بآلة كما هو الحال فى العمل الفنى . وقد يقع منه مقدرا كما هو حال الفنان حين يخلق طبقا لما فى ذهنه وطبقــا لاحساساته ومشاعره(٣٥٥) .

وكانت حرية الافعال أحد المواقف الرئيسية للمعارضة السياسية سواء فى الخارج او فى الداخل ، العلنية منها أو السرية دفاعا عن استقلال الانسان وارادته الحرة ورفض تدخل اية ارادة خارجية فى مصيره تحدده له سواء كانت ارادة الهية مشخصة أو ارادة سياسية قائمة ، ارادة الله أم ارادة السلطان ، فالسلطة الدينية والسلطة السياسية صنوان(٣٥٦) .

---

(٣٣٥) قال بعض المعتزلة ان معنى خالق وفاعل واحد ولكن لا يطلق ذلك فى الانسان لانا منعنا منــه . وقال البعض الآخر ان الخلق فعــل لا بآلة ولا بجارحة ، وهــذا يستحيل من الانسان . وقال بعض ثالث ان معنى خالق أنه وقع منه الفعل مقدرا . فكل من وقع فعله مقدرا فهو خالق له قديما كان أم محدثا ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ .

(٣٥٦) المعارضة السياسية من الخارج هى فرقة الخوارج ، ومن الداخل العلنيــة هم المعتزلة ، ومن الداخل السرية هم الشيعة . أنظــر الخاتمة من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية ، عند الكعبى من المعتزلة لم يخلق الله أعمــال العباد ، الفرق ص ١١٦ ، وعند النظام العبد قــادر على الاشياء لا يقدر الله على خلقها ، اعتقادات ص ٤١ ، وعند معمر القدرة من فعل الجسم القادر عليها وليست من فعل الله ، الفرق ص ١١٦ ، وعند عمر وواصل الفعل مخلوق للعبد ، الملل جـ ٢ ، ص ٥٢ ، وكفر أبو موسى المردار من قــال أن اعمال العباد مخلوقة لله ، الملل جـ ١ ، ص ١٠٤ ، وينفى الخياط عن أبى موسى المردار اتهام ابن الراوندى له بأنه يجيز وقوع فعل من فاعلين على التوليد قائلا : وقد بلغ من استعظام أبى موسى للجبر انــه اكفر المجبر ، واكفر الشاك فى كفره ، والشاك فى الشــاك كل ذلك استعظاما للجبر وتنزيها لله عن الظلم ، الانتصار ص ٦٦ — ٦٧ ، وقــد اثبت أبو هاشم والجبائى الفعل للعبد خالقــا وابداعا واضافة الخير والشر والطاعة والمعصــية اليه استقلالا واستبدادا ، الملل جـ ١ ، ص ١٧٧ ، وعند الجبائى الخالق للشىء انما يخلقه بأن يجعله على حال ثم لا يصف تلك الحال بأنها موجودة ولا معدومة ولا بأنها معلومة ولا مجهولة ، الاصول ص ١٣٤ ، ويقــول أبو الحسين النجار ان أفعــال العباد مخلوقة للعباد بقدرة العباد وأن كل واحد منا ينشىء ما ينشىء ويخلق ما يفعل وليس لله على افعالنا قدرة جملة ، الانصاف ص ١٤٤ .

الفعل الانسانى قائم مستقل لا يقدر أحد على القضاء عليه . ومن يشكك فى حرية الانسان يصل الىحد الكفر . وكلما كان الرفض جذريا كان اثبات الحرية أساسيا . وكلما رغب الانسان السلوك الامثل ازدهرت الحرية حتى تصبح حرية خالصة تبحث عن الكمال الخالص ويصبح كل سلوك نسبى قائم على تقدير نسبى للامر الواقع أقرب الى الجبر الناشىء من ثقل وتقلص فى تمثل الكمال(٣٥٧) . حتى المعارضة السرية تثبت الحرية ابتداءا لحــق الانسان فى الرفض ومنها اشتق اسم « الرافضة » . الحرية هى ســبب الرفض ، والرفض فعل من أفعال الحرية . يعنى الرفض أن الانسان قادر على التمييز والحكم والفهم الصحيح والقدرة على رفض السلوك الذى لا يطابق هذا الفهم . ومن ثم ينشأ سلوك غيره حين يتحول السلوك الاول القائم على التقليد الى جبر بفعل الطاعة(٣٥٨) . بل ان بعض الاتقياء من

---

(٣٥٧) معظم الخوارج يقولون بقول المعتزلة فى القدر ولكن يثبتــه بعض منهم فقط لما كانوا أهل عمل وليسوا أهل نظر ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٩ ، فقد قالوا : أفعال العباد محدثة فعلهــا فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ، وقالت طائفة منهم الانســـان ليس مجبرا وله قوة واستطاعة يفعل بهــا ما اختار فعله ، الفصل ج ٣ ، ص ١٨ ، وقـــالت الميمونية (العجاردة) بالقدر على مذهب المعتزلة فالله فوض الاعمـــال للعباد وجعل لهم الاستطاعة الى ما كلفوا . فهم يستطيعون الكفر والايمان جميعا وليس لله فى أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقـــة له ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، كما أثبتت الحمزية والاطرافية القدر خيره وشره من العبد وأثبتت الفعل للعبد خلقا وابداعا ، الملل ج ٢ ، ص ٤٤ — ٤٧ ، وقالت لو عذب الله العبـــاد على أفعال قدرها عليهم أو على مــا يفعلوه كان ظالما ، الملل ج ١ ، ص ٤٥ ، وقالت الشبيبية بقول المعتزلة فى القدر فبرئت منهم البهيسية ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ ، ثم منهم من وافق القدرية فى القـــدر ، وقالوا انالله فوض الى العباد ، فليس فى أعمـــال العباد مشيئة ، الملل ج ٢ ، ص ٤١ ، وقالت الاباضية بالقدر مثل المعتزلة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، الملل ج ٢ ، ص ٥٥ ، وتقول المعلوميـــة الفعل مخلوق للعبد ، الملل ج ٢،ص٥٢ ، بل ان أفعال الله غير مخلوقة لله ، الفرق ص ٩٧ .

(٣٥٨) تقول الروافض ان أفعال العبـــاد مخلوقة للعباد بقدرة العباد وان كل واحد منا ينشىء ما ينشىء ويخلق ما يخلق وليس لله على أفعالنا =

دعاة الامر الواقع واستتباب النظام والرضا بالقضاء والقدر تثبت الحرية نظريا على مضض . ولكن الوقت عصيب ، والظرف غير ملائم ، والزمان غادر ، ومن ثم يعلنونها سرا بالرغم من رفضهم الخروج والاعتزال والرفض واستسلامهم للامر الواقع وطاعتهم للنظام المستتب . تثبت الحرية اذن فى السلوك البسيط كما تقوم به عامة الناس دون اصدار حكم صريح على الافعال . فالحرية تثبت عند الاقوياء وعند الضعفاء على حد سواء(٣٥٩) .

والذين أحق بتسميتهم بالقدرية ليسوا هم انصار الحرية بل انصار الجبر . اذ تثبت التسمية من اثبات الشىء أولى من ثبوتها من نفيه . كما تثبت حين تتكرر اللفظ باستمرار عند من يثبته لا عند من لا يذكره أو ينكره(٣٦٠) . وذم القدرية واقع لمن يثبت القدر وينكر الحرية لا لمن ينفى

=

جملة ... الانصاف ص ١٤٤ ، يقول فريق آخر أن أعمال العباد غير مخلوقة، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والامامة ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٠ ، وقالت طائفة الانسان ليس مجبرا ، وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٨ ، وقالوا أيضا أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ، وعند فريق من الزيدية أن أعمال العباد غير مخلوقة لله ولا محدثة ولا مخترعة وانما هى كسب للعباد احدثوها واخترعوها وابدعوها وفعلوها ، مقالات ، جـ ١ ، ص ١٣٩ .

(٣٥٩) صنف من المرجئة يثبت القدرة كالمعتزلة وغيلان وأبى شمر ومحمد بن شبيب البصرى ، الفرق ص ٢٠٢ ، وقالت طوائف منهم مثل محمد بن رشيد ومؤنس بن عمران وصالح قبة والناشىء ان الانسان ليس مجبرا . وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٨ ، وقالت أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ، وقال صنف منهم بالقدر على مذهب القدرية ، الفرق ص ٢٥ ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٥ ، وكان غيلان الدمشقى يقول بالقدر خيره وشره من العبد ، الملل جـ ٢،ص ٦٢ — ٦٣ .

(٣٦٠) فان قالوا : لم سميتمونا قدرية ؟ قيل لهم : لانكم تزعمون فى اكسابكم أنكم تقدرونها وتفعلونها مقدرة لكم دون خالقكم ، والقدرى هو من ينسب ذلك لنفسه . القدرى من يدعى انه يفعل أفعاله مقدرة له دون ربه ، ويزعم أن ربه لا يفعل من اكتسابه شيئا ، اللمع ص ٩٠ — ٩١ ، القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لتكرارهم وذكرهم القدر فى كل الحوادث ، المحيط ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

القدر ويثبت الحرية . القدر مذهب مذموم لانه كمذهب المجوس يلحق الشر والظلم وكل مظاهر النقص بالكمال(٣٦١) . وقد يكون كل ما روى فى ذم القدرية بهذه التسمية التى لا تصدق على المسمى بعد أن لقب انصـــار الحرية بالقدرية عملا سياسيا خالصا باستعمال سلاح الالقاب حتى تخمد مقاومة السلطان وحتى يقتنع الجمهور بأن الحال الحاضر من فعـــل الله وبقضائه وقدره(٣٦٢) . فالمعتزلة لا يعبثون بالشرائع باسم قضـــاء الله وقدره ، ولا يقولون بصدور القبح والشر عن الله ، ولا بجواز تكليف ما لا يطاق ، ولا بالجبر فى أفعال الشعور الداخلية ولا بالقضاء والقدر والاحتجاج به على المعاصى ولا بتأييد حجج ابليس فى الغواية ولا بالكلام فى القدر . يفصلون بين القدر والقدرة ، ويقولون بالاختيار وبتنزيه الله عن القبائح وبجعل المعرفة شرطا للفعل الحر . ترى النبوة ممكنة ، وتضع الدواعى والمقاصد وراء الافعال ، وتضع قانون الاستحقاق .

---

(٣٦١) القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لان مذهب المجبرة فاسد مذموم مثل مذهب المجوس يثبت الامور المذمومة قدر الله ، المحيط ص ٤٢١ — ٤٢٢ .

(٣٦٢) القدرية عندنا هم المجبرة والمشبهة . وعندهم المعتزلة فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننـــا به . ان المعتزلة كانت تلقبنا بالقدريـــة فقلبناها عليهم وقد أعاننا السلطان على ذلك ، وذم القدرية يجرى على من له مذهب مذموم فى القدر وهو مذهب المجبرة وهو يشبه مذهب المجوس فى الآتى : ١ — نكـــاح البنات والامهات بقضاء الله وقدره . ٢ — مزاج العالم واحد حسن من النور قبيح من الظلمة ، وتقول المجبرة الكفر واحد حسن من الله وقبيح منا . ٣ — جواز تكليف ما لا يطاق . ٤ — القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعا عليه ، والقادر على الايمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولا عليه . ٥ — قضاء الله لانهم يحتجون بالقدر . ٦ — يشهدون الزور لابليس ويجعلونه سبب الغواية . ٧ — القدرى اسم نسبة والنسبة تكون نسبة قرابة أو صناعة أو بلد أو لهجة بكلمة أو اثبات والمجبرة هم الذين يثبتون القدر ويتكلمون به . ٨ — القدر بمعزل عن القدرة . ٩ — المجوس يثبتون فاعلية بالطبع والمعتزلة بالاختيار . ١٠ — اضاعة المجبرة المقبحات لى الله . ١١ — ســدت المجبرة على انفسها معرفة الله . ١٢ — لم يعد هناك امكانية لاثبات النبوة . ١٣ — القضاء على الدواعى والمقاصد والاستحقاق ، الشرح ص ٧٧٢ — ٧٧٩ .

ب ــ **اثبات الحرية** • فى الحقيقة لا تحتاج الحرية الى اثبات . فهى أمر بديهى يشهد به الحدس والوجدان ويفضل الانسان أن يضحى بحياته فى سبيل أن يكون حرا هو أو شعبه . وهو ما حاولت بعض الحركات الاصلاحية الحديثة ابرازه(٣٦٣) . فان قيل : اذا كانت الحرية موجودة يقينا وبداهة فلم اثباتها ؟ قيل هناك من ينفيها ويثبت عقيدة الجبر أو نظرية الكسب . فحجج اثباتها هى فى الحقيقة حجج مضادة تجاه خصومها . حجج لتفنيد حجج الخصم وليست حججا برهانية لاثبات موضوع ليس فى حاجة الى اثبات . فان قيل : كيف ينظر فى شىء ابتداء وهو غير يقينى ؟ قيل : ينظر فيه حتى يتحول الى يقين . وهذا هو طريق العلم والبرهان . فان قيل : ان اثبات الحرية يؤدى الى أثبات فعل حر ولكن المطلوب هو الفعل الحر المتجدد قيل : الوجود المتجدد للفعل الحر حاصل بالتولد دون أن يؤدى التجدد الى انكار للحرية أساسا كما هو الحال فى نظرية الكسب(٣٦٤) . ومع ذلك ، فنظرا لوجود الاشتباهات التى أثارها الجبر والكسب يمكن اثبات حرية الافعال بصياغة براهين عقلية على الطراز القديم ضد الجبر والكسب ودفاعا عن الحرية . وقد تكون بعض الحجج بينها مشتركة يتم تأويلها مرة لحساب الجبر أو الكسب ثم يعاد تأويلها لتفنيدهما ولاثبات الحرية . منها :

١ ــ التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية . وهى تفرقة تثبت الحركة بناء على الحركة الاختيارية كما أخذ الجبر والكسب

---

(٣٦٣) وقوع تصرفنا بحسب دواعينا وتصورنا وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس ، ومعلوم استمرار ذلك ، المحيط ص ٣٤٧ ــ ٣٤٨ ، كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه انه موجود ، ولا يحتاج فى ذلك الى دليل يهديه ولا معلم يرشده كذلك يشهد أنه ملك لاعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بارادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه ، ويعد انكار كل شىء مساويا لانكار وجوده فى مجافاته لبداهة العقل ، الرسالة ص ٥٩ .

(٣٦٤) هذه هى اعتراضات الاشاعرة .

نفس التفرقة لنفى الحرية بناء على الحركة الاضطرارية(٣٦٥) . والحقيقة ان وجود الحركة الاضطرارية لا ينفى الحرية . فالحرية لحظات أفعال وليست حرية طول الوقت . هناك أفعال تتم بالبدن وبالمران وبالعادة وبالتقليد . هناك أفعال أخرى ، أفعال الروية والعزم ، هى أفعال حرة . بل ان حركة الارتعاش قد تكون انعكاسية عضوية صرفة لا تثبت جبرا أو كسبا ولا تنفى حرية . وكثيرا ما تتجاوز الافعال الحرة أفعال الجوارح الى أفعال القلوب أو أفعال الشعور التى هى من أساس الافعال الارادية التى تبدو فى آخر مراحلها كأفعال للبدن .

٢ — وجود الباعث أو القصد هو أكبر دليل على أن الانسان صاحب أفعاله فالفعل تابع للقصد والداعى . ولا يعقل وجود الباعث أو القصد أو الداعى ثم يكون الفعل من فعل غيره والا ففيم كان هذا القصد وذلك الداعى . ان كل الافعال المقدورة هى الافعال القصدية والافعال غير المقدورة هى كذلك لانها ليست قصدية . لا يعنى انها غير مقدورة للانسان انها مقدورة لارادة خارجية مشخصة فذاك افتراض محض . بل ان قدرة الآلة على ما يقدر عليه الانسان وان كانت قدرة فعلية الا أنها ليست فعلا لانه لا يتوافر فيها القصد الا من خلال الانسان الذى صنع الآلة لهذه الغاية ، وأفعال الآلة ذاتها خالية من القصد(٣٦٦) . ولا يقال

---

(٣٦٥) صار المعتزلة فريقين : أبو الحسين ومن اتبعه يرى فى ايجاد العبد لفعله الضرورة وذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد الى المنارة والهادى منها ويجعل انكاره سفسطة ، المواقف ص ٣١٣ .

(٣٦٦) هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الاحوال اما ممتنعا واما مقدرا . فلولا أنها محتاجة الينا ومتعلقة بنا والا لما وجب ذلك فيها لان هذه الطريقة تثبت احتياج الشىء الى غيره كما يعلم احتياج المحرك الى الحركة والساكن الى السكون ، الشرح ص ٣٦٦ — ٣٦٧ ، واذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان : أحدهما أن تختبر حالة فان وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه ، وينتفى بحسب كراهته وصارفه حكمت بأنه فعل له على الخصوص . والطريقة الثانية هو أن تعلن أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدورا بالقدرة فيجب أن يكون مقدورا للقادر ذاته وهو الله ، الشرح ص ٣٢٥ .

انه حتى لو حدثت الافعال طبقا للباعث والداعى والقصد فانها تحدث طبقا لمجرى العادات لان مجرى العادات يثبت أن الانسان صاحب الفعل . وليس معنى اطراد الحرية أنها أصبحت من فعل العادة وأن الافعال تتحقق بطريقة آلية حسب مجرى الامور لان الحرية أحيانا تخرق سير العادات وتبطلها اذا ما تحولت العادة الى ضغط وقهر أى اذا ما تحولت ضد الحرية . يثبت الشاهد تعلق الفعل بالانسان ، وهذا هو حكم العادة(٣٦٧) . ولا يقال أن فى الفعل الحر تتدخل ارادة خارجية مع الباعث والقصد والداعى تجعله ممكنا لانها ليست واقعة فى الشاهد ، ولم تطرأ به العادات(٣٦٨) . ولا يقال ان فعل الساهى ليس فعلا حرا لانه ليس به شرط الفعل وهو الوعى والروية . فهذا هو العكس لا الطرد . الفعل الحر هو الفعل الارادى المروى لا الفعل للاارادى(٣٦٩) . وجهة تعلق الفعل بالانسان هى جهة الحدوث . وليس أدل على ذلك من تجارب الانسان نفسه ومشاهداته لاحواله . فالانسان صاحب فعله يحدث أفعاله(٣٧٠) . ولا يجوز أن تكون جهة النطق هى الحلول لان هناك فرقا بين الاشياء والافعال . حلول الالوان فى الاشياء جائز أما الحلول فى الافعال فانه لا يجوز . الافعال صادرة عن

---

(٣٦٧) فان قيل : فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجىء ودواعيه . ولا يدل على الفعل قيل : فعل الملجىء يتم ايضا حسب القصد والدواعى ، الشرح ص ٣٣٨ — ٣٣٩ .

(٣٦٨) فان قيل : هذه التصرفات يخلقها الله مطابقا لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة قيل : ما لم نعلم المحدث فى الشاهد لا يمكنا أن نعلم المحدث فى الغائب . والطريق الى اثبات المحدث فى الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجة الينا ومتعلقة بنا فى الاحتياج الى محدث وفاعل ، وانما احتاجت الينا لحدوثها فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج الى محدث وفاعل . فان قيل : يجوز أن يكون فى الغائب محدث يحدث هذه التصرفات عند القصود والدواعى لمجرى العادة قيل مستحيل : الشرح ص ٣٤٠ — ٣٤١ .

(٣٦٩) فان قيل هذا باطل بالساهى فانه محدث وان لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه قيل : هذا هو العكس لا الطرد ، الشرح ص ٣٤٢ — ٣٤٣ .

(٣٧٠) فان قيل : مطلوب بيان أن وجه الحاجة هو الحدوث قيل حالنا ، الشرح ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .

البواعث والقصود والدواعى(٣٧١) . واضافة فعل الانسان اليه نفى لان يكون الانسان صاحب فعله . ولا يعقل ان يضيف الانسان اليه ما ليس له الا زهوا وفخرا أو احتيالا ونصبا . وهذا ايضا واقع ولكنه ليس عاما(٣٧٢) . واعتراف الانسان بأفعاله يدل على أنه صاحبها ، خاصة ولو كان اعترافا بأفعال يخجل منها ويدينها(٣٧٣) . ولما كانت افعال الانسان قد تحدث وقد لا تحدث ، قد تنجح وتفشل ، قد تصيب وتخيب فانه لا يمكن اضافتها الا الى الانسان نفسه ، لا يمكن اضافتها الى أى كمال والا كان كمالا ناقصا(٣٧٤) .

٣ — وما دامت الافعال واقعة بالقصود والدواعى فانها تكون صادرة عنها لا طبقا لارادة مسبقة على البواعث أو لاحقة عليها . وهذا لا يمنع من الاستبصار فى السلوك والتنبؤ بما يقع فى المستقبل واحصاء تجارب الماضى ومعرفة مصير الحوادث وكيفية وقوعها . ولكن كل تنبؤ نسبى لانه يتوقف على درجة العلم اما بتجارب الماضى أو بالقدرة على الاستخلاص والتفسير والفهم للحاضر(٣٧٥) . واثبات الحرية ينفى أية شبهة للقضاء

---

(٣٧١) فان قيل : لم لا يجوز التعلق من جهة المعلول ؟ قيل هناك فرق بين الافعال والاشياء ، الشرح ص ٣٤٤ .

(٣٧٢) اضافة الفعل الى العباد كسبا فى افعالهم وتعليقا بمشيئتهم حجة نصية حولناها الى تجربة بشرية ، المواقف ص ٣١٥ — ٣١٦ ، المحصل ص ١٤٢ — ١٤٣ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

(٣٧٣) اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى أنفسهم ، واعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت فيهم ، المواقف ص ٢١٦ ، المحصل ص ٢٤٣ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

(٣٧٤) أفعال الله منزهة أن تكون أفعال العباد من التفاوت والاختلاف والعلم ، المواقف ص ٣٥١ ، المحصل ص ١٤٢ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ ، الشرح ص ٣٥٥ — ٣٦٠ ، لا يوجد باطل فى خلق الله ، الشرح ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .

(٣٧٥) والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال الاختيارية الصادرة
=

والقدر أو الجبر أو أى قدر مسبق بل يعنى القضاء اتمام الفعـل والفـراغ منه أو الالزام الذاتى أو الاخبار والاعلام(٣٧٦) .

٤ — التمييز بين الحسن والقبيح ، بين الاحسان والاساءة ، بين المدح والذم يدل على أن الانسان له قدرة على الحكم ومن ثم على الاختيـار . لو كان الانسان مجبرا لما لزمت هذه القدرة . وفيم التمييز والفعل واقع لا محالة دون حاجة الى تدبر ووعى واحكام نظر ؟ هذا هو حكم العقل ، والعقـل لا يشوه نفسه لعلمه بحسن الافعال وقبحها ان لم يكن فى الشرعيات فعلى الاقل فى العقليات(٣٧٧) . فتمييز الانسان بين الحسن والقبح اثبات

= عن العبـاد ، ويثبتون علم الله بهذه الافعال . ولا يعيدون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد ، الدر ص ١٤٨ ، عند حدوث الداعيـة يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهى الى حد الوجوب ، معالم ص ٧٣ ، وقـد كفر أبو موسى المردار أصحاب القضاء والقدر . وكذلك من وصف الله بأنه يقضى المعاصى على عباده ويقدرها فمسفه لله فى فعله والمسفه لله كافر به ، الانتصار ص ٦٨ ، وان قيل : هل افعـال العباد مخلوقة لله وهى موقوفة على قصودهم ودواعيهم ان شاء فعلوها وان كرهوا تركوها . الفعل فعل لفاعله . لو كانت مخلوقة لما استحق عليها المدح والذم والثواب والعقاب . لو كانت بقضاء الله وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيه الكفر والالحـاد ، والرضا بالكفر كفر ، الشرح ص ٧٧١ ، لا يصح اضافة جميع الافعال الى أنها بقضاء من الله لايهامه أنه فعلها ، المحيط ص ٤٢١ .

(٣٧٦) القضاء يعنى : أ — الفعل دائما والفراغ منـه . ب — الالزام (الايجاب والاثبات) . جـ — الاخبار والاعلام . والقدر يعنى : أ — الفعلية . ب — الاخبار ، المحيط ص ٤٢٠ — ٤٢١ ، الشرح ص ٧٧٠ ، هل يقال الكل بقضاء الله أم لا ؟ ان أريد الاعـلام والاخبار فصحيح . وان أريد الالزام فيصح فى البعض دون البعض . وان أريد الخلق فلن يصح فى شىء من أفعال العباد . وكذلك الحال فى القـدر . انما يقـال فيما خلقه وفعله ولا يختص بالافعال التى تتعدى دون ما يختص نفس الفاعل . فهكذا يصح فى جميع خلقه وفعله أنه قضـاء ، المحيط ص ٤٢٠ — ٤٢١ .

(٣٧٧) والذى يدل على ذلك أن نفضل بين المحسن والمسىء وبين حسن الوجه وقبيحه فنحمد المحسن على احسـانه ونذم المسىء على اساءاته ... فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر والا لما وجب =

للحرية واختيار لاحدهما دون الآخر . يثبت العقل الحرية كما تثبت الحرية العقل اذا كانت حرية عاقلة قائمة على التمييز .

٥ — ولا يعقل تكليف بلا قدرة أو أمر بلا ارادة(٣٧٨) . يدل حسن الامر والنهى وغيرهما من الاحكام على أن الانسان قادر على الفعل وعلى أن يكون فعله موضوعا للحكم(٣٧٩) . ومادام الانسان مطالبا بالطاعة فان الفعل ممكن ، وما دام الفعل ممكنا فان الانسان حر(٣٨٠) . والامر هو خطاب لآخر ، ولا يكون هناك أمر للنفس بل للآخر . ومادام الآخر موجها بالخطاب فهو قادر على الفعل(٣٨١) . والاوامر معللة بعلل ، ولا توجد أوامر بلا علل . والقدرة علة الفعل . فلا يمكن انكار التعليل فى الاحكام لان الاحكام قائمة على التعليل . كما لا يمكن القول بأن هناك علة واحدة لكل شىء هى سبب كل الافعال فذلك انفعال وليس تفكيرا ، ايمان وليس عقلا ،

هذا الفصل ، الشرح ص ٣٣٢ ، العاقل فى الشاهد لا يشوه نفسه لعلمه بقبح الافعال . فان قيل : قبيح من الانسان لا من الله قيل : ربما فى الشرعيات لا فى العقليات ، الشرح ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، التمييز بين الحسن والقبيح والاحسان والاساءة والمدح والذم فان قيل : هذه افعال ليست من اختيار الانسان كالايمان وتأثير الفعل . قيل بل افعال من اختياره ومن تأثيره . فان قيل : ان ذلك يجعل الله غير قادر على فعل القبيح : قيل الله قادر على أن يجعله من فعل العباد . فان قيل أخيرا : هذا استدلال بنوع الشىء على أصله قيل : بل استدلال من الجملة الى التفصيل ، الشرح ص ٣٤٦ .

(٣٧٨) الامر من الله ولا أمر بلا قدرة ، الارشاد ص ٢٠٣ ، أمر العبد بالمسارعة اليها قبل فواتها المواقف ص ٣١٦ ، المحصل ص ١٤٣ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

(٣٧٩) الاستدلال بطريقة الامر والنهى وغيرهما من الاحكام الراجعة الى الافعال . هذه الطريقة لابد أن يتقدم فيها العلم بتعلق الفاعل بفعل ، المحيط ص ٣٤٧ — ٣٤٨ .

(٣٨٠) العبد مطالب من ربه بالطاعة ، ويستحيل فى العقول أن يطالب العبد بما لا يقع منه ، الارشاد ص ٢٠٣ ، الله لا يريد من العباد الا الطاعة ، الشرح ص ٣٦٢ .

(٣٨١) من لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه : افعل ما أنا فاعله وأبدع ما أنا مبدعه ، الارشاد ص ٢٠٣ .

تمن وليس واقعا(٣٨٢) .

٦ — واثبات الحرية أدعى الى اثبات العدل ونفى الظلم فى عواطف التأليه . لو لم يكن الانسان صاحب افعاله وكان فى الوقت نفسه مكلفا محاسبا لكان واقعا تحت ظلم وجور . الحرية اذن هى المؤدية الى العدالة فى الكون ونفى صفات الظلم والجور عن صفات الكمال . لذلك كانت الحرية المبحث الرئيسى فى مباحث العدل(٣٨٣) . كما أن اثبات الحرية ادعى الى اثبات عواطف الكمال والاجلال والتعظيم من نفيها . فى الحرية يكون الانسان صاحب فعله ، مسؤولا عما يأتى به من قبح أو شر . فلو كان فعله مخلوقا لكان الخالق هو المسؤول عن هذا القبح أو ذاك الشر . وكيف يكون الكمال مسؤولا عن النقص ؟ وكيف يصدر النقص عن الكمال ؟ ان مدح المؤمن على الايمان ، وذم الكافر على الكفر ، ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية يدل على أن الانسان صاحب فعله ومسؤول عنه . فلا حكم دون استحقاق(٣٨٤) . وما دام هناك حساب وعقاب ، فلا حساب ولا عقاب بلا

---

(٣٨٢) أوامر الشرع وزواجره تتعلق بالأحوال المعللة بعللها ، والقدرة علة الفاعل ، الارشاد ص ٢٠٥ .

(٣٨٣) الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر لا معلوما ولا مظنونا ولا استحقاقا . ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به . ولا مكون فى الحاكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر . والتعريفات الاخرى للظلم مثل : ما ليس لفاعله أن يفعله أو وضع الشىء فى غير موضعه لا تمنع من اضافة الظلم الى الله . فهى الزام بالمعنى دون العبارة ، جعل الله فاعلا للظلم ولما هو أفحش . اطلاق العبارة كفر لتضمنه اضافة الظلم لله . لو كان فاعلا للظلم لكان الظلم منه ومن عنده . لو كان فاعلا للظلم لوجب أن نرجع اليه أحكام الظلم من الذم والاستحقاق وجميع القبائح من الكذب والعبث . والتعريفات الاخرى مثل : فاعل للظلم وظالم واحد أو الظالم اسم لمن فعل الظلم لا تغير شيئا لانه لو كان الظالم اسما لمن فعل الظلم لوجب تفرد الله بالظلم . ولو كان الظالم هو من جعل الظلم ظلما له لكان خالقا للظلم . ولو لم ينفرد الله بالظلم كان غير ظالم . وما دام الظالم صفة مشتقة من الفعل فالله ظالم اذا فعل الظلم . الشرح ص ٣٤٥ — ٣٥٤ .

(٣٨٤) مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر والمعاصى ووعد

=

حرية او مسؤولية(٣٨٥) .

جـ — **الارادة** . اذا ثبتت الحرية يظهر الفعل الانسانى ومكوناته . الارادة أو الاختيار ، الروية ، القدرة ، الاستطاعة ، الزمان ، التولد ... الخ وكلها تقوم على تحليل الفعل الانسانى تحليلا موضوعيا انسانيا بلا أفكار مسبقة ودون فكر الهى مقلوب . فالارادة فى الفعل الانسانى ارادة اختيار وذلك بفعل الروح . فالروح هى الباعث على الاختيار . ولولا أن الروح فى بدن لكان الانسان كله اختيارا ولكن البدن تحديد له(٣٨٦) . الارادة اختيار ولكنها ليست مختارة لانها لا تختار نفسها . الايثار هو الاختيار

= الثواب على الطاعة حجة نصية حولناها الى تجربة بشرية ، المواقف ص ٣١٤ ، المحصل ص ١٤٢ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ ، تقول المعتزلة : العلم بكون العبد موجدا لافعاله ضرورى والدليل عليه أن العلم بحسن المدح والذم عليه علم ضرورى ، والعلم الضرورى حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كون الممدوح والمذموم فاعلا ، وما يتوقف عليه العلم الضرورى أولى بأن يكون ضروريا ، معالم ص ٧٥ ، وتقول ايضا : ان فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله فيه كان واجب الحصول وان لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت افعاله جارية مجرى العادات . وكما أن البديهية جازمة بانه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الامر كذلك فى افعال العباد . ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا ، المحصل ص ١٤٢ .

(٣٨٥) هناك حساب وعقاب ولا حساب ولا عقاب بلا حرية ، الارشاد ص ٢٠٨ ، الجزاء والعقاب كحجة نصية الشرح ص ٣٦١ .

(٣٨٦) عند النظام سبيل كون الروح فى البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار . ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٧ ، الروح التى هى الانسان مستطيع بنفسه ، ويعجز لآفة تدخل عليه ، الفرق ص ١٣٦ ، وعند النظام أيضا لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار ، وهو صراع العواطف أو تداخل البواعث ، الملل جـ ٣ ، ص ٨٨ ، وعند بشر بن المعتمر ، اذا كان الانسان مختارا فى فعله فانه يستغنى عن الخاطرين فان الخاطرين لا يكونان من قبل الله وانما هما من قبل الشيطان ، والفكر الاول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ، ولو تقدم فالكلام فى الشيطان كالكلام فيه ، الملل جـ ٣ ، ص ٣٨ .

والارادة . والمراد لا يكون ايثارا و لااختيارا لانه تعبير عن طبيعة(٣٨٧) الارادة تعبير عن الذنية الخالصة والتى لا تكون موضوعا لنفسها . والارادة هى الباعث على الفعل اى انها ليست قوة منفصلة تزيد على الباعث بل هى الباعث نفسه فى حالة التوتر والانفعال . الارادة ارادة الحياة أو ارادة القوة او ارادة النصر لا تزدوج ولا تتزاوج(٣٨٨) . ولما كانت الارادة هى الباعث ، والباعث هو النفس ، ومن ثم لا تدعو النفس الى الارادة ولا يدعو اليها الخاطر لانها تعبير عما بالنفس ولا تنتظر الدعوة(٣٨٩) . والارادة هى الضمير لان الفعل يتضمن فى باطنه قيمة وحكما خلقيا . ولا يهم تعيين محل للضمير فى النفس أو فى الارادة أو فى الروح فالضمير ليس فى محل(٣٩٠) . الارادة خلقية ، والفعل خلقى . فان كانت الاخلاقية هنا تبدأ من الداخل الا انها تنتشر الى الخارج ، وان كانت تبدو فردية الا انها جماعية . فان قيل : هل الارادة موجبة لمرادها أم انها ليست كذلك ؟ قيل : من حيث المبدأ الارادة موجبة لمرادها . ولكن المراد موجود فى مواقف وبه موانع ، وله شروط ،

---

(٣٨٧) اختلفوا فى الارادة هل هى مختارة أم اختيار أم ليست مختارة فقالوا : أ — هى مختارة كما انها اختيار ولم يجيزوا أن تكون مرادة كما انها مختارة . عند فريق الارادة مختارة كما انها اختيار ولا تكون مرادة كما انها مختارة . ب — الارادة اختيار وليست بمختارة ، مقالات ج ٢ ص ٥٤، وعند الجبائى الانسان مختار والاختيار غير المختار كما أن الارادة غير المراد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠١ ، واختلفوا فى الايثار . أ — الايثار هو الاختيار والارادة ، والمراد لا يكون ايثارا ولا اختيارا . ب — الايثار هو الارادة ، والاختيار قد يكون ارادة وقد يكون مردا ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، ومن الناس من ذهب الى أن الفعل انما يقع بطبع المحل او بقوة له غلبة على ما ذكر عن الاوائل المتفلسفين . والطبع غير معقول فاذا كان الفاعل المختار فهو ما نقوله . ولكن العبارة فاسدة لان العرب لا تسمى الفاعل المختار طبعا ، وان كان أمرا موجبا ، فالفعل يصدر عن الجملة ، والمؤثر فيه لابد أن يكون راجعا الى الجملة ، الشرح ص ٣٢٥ — ٣٢٦ .

(٣٨٨) واختلفت المعتزلة فى ارادة العباد هل لها ارادة على مقالتين أ — لا يجوز أن تكون للارادة ارادة لانها أول الافعال . ب — أجاز الجبائى أن يريد للانسان ارادته ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٣ .

(٣٨٩) اختلفوا : هل تدعو النفس الى الارادة ويدعو اليها الخاطر فأجازه قوم ومنعه آخرون . مقالات ج ٢ ، ص ٩٣ — ٩٤ .

(٣٩٠) عند الجبائى الارادة ليست هى الضمير ، والضمير محل الارادة.

وهذا هو تحدى الارادة(٣٩١) . ولكن في حال الايجاب هل يقدر الانسان على فعل المراد ؟ هذا سؤال صورى خالص لانه اذا ما توفرت الدواعى والبواعث والمقاصد وامحت الموانع وتوفرت لشروط فليس هناك ما يدعو الى أن تاتى الارادة بغير المراد والا كان عبثا وتحولا فجائيا لا مبرر له . وليس الامر مجرد حركة وسكون واختبـار عقلى بل هو فعل انسـانى مصيرى(٣٩٢) .

والفعل الحر هو الفعل المروى المقصود . وتختلف درجات الفعـل طبقا للقصد والروية . الفعل البدنى الخالص كالفعل الشرطى ليس فعلا قصديا ومن ثم ليس فعلا حرا لانه يفتقد الروية والقصد . وافعال الساهى والنائم ، وان كانت افعالا لا ارادية الا انها افعال غير شعورية يغيب منها القصد والروية ومن ثم فهى ليست نموذجا للفعل الحر . واذا تم فعـل شعورى ولكن عن اكراه والجاء فانه لا يكون أيضا فعلا حرا لان الفعل الحر هو الفعل الشعورى القائم على قصد وروية واختيار(٣٩٣) . ولما كانت افعال السهو والنسيان والنوم ليست افعالا حرة لا يتوافر فيها القصـد والباعث فلذلك افعال الاضطرار والالجاء ليست افعالا حرة لوجود موانع الاضطرار ، قيد بدنى لعضو أو تكبيل الانسان وسجنه أو وضع السيف على

---

(٣٩١) عند أبى الهذيل والنظام ومعمر وجعفر بن حرب والاسكافى والادمى والشحام وعيسى الصوفى ، الارادة موجبة لمرادها لو كانت متصلة بها مع جواز منع الارادة عن مرادها ، ونفى ذلك بشر بن المعتمر وهشـام الفوطى وعباد بن سليمان وجعفر بن المبشر والجبائى . ومنع الحسين النجار تدخل الله بين الارادة والمراد بالمنع ، مقالات جـ ٢ ، ص ٩٠ — ٩١ .

(٣٩٢) مقالات جـ ٢ ص ٩١ — ٩١ .

(٣٩٣) الفعل اما أن يحدث وليس صفة زائدة على حدوثه أصلا أو له صفة زائدة على حدوثه . فالاول ما يقع من الحركة اليسيرية والكلام من الساهى والنائم ... وأما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه فهذا اما أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلم . فان وقع ممن هو عالم به فاما أن يقع ولا الجاء ولا اكراه أو يقع وهناك الجاء واكراه . فهذا الثانى أيضـا لا حكم فيه ، المحيط ص ٢٣٢ .

رقبته(٣٩٤) . لا يتحقق الفعل المروى بطريقة آلية بلا وعى أو قصد لامر وطاعة عمياء والا تحول البشر الى مجرد آلات تسيرها الاوامر . والقصد سابق على الفعل حتى يتم التدبر وتحصل الروية . ولكن قد يحدث فى حال الفعل ان يحقق الانسان فعلا آخر بقصد متجدد كما هو الحال فى الفعل الفجائى ولكنه فعل عارض وليس هو الفعل الاول(٣٩٥) .

ليس الفعل الحر فعلا عفويا بل هو الفعل القصدى ، وبالقصد الاول . قد يأتى الانسان بفعل لا يقصده فلا يكون فعلا . والقصد هو غاية الفعل عندما يتمثلها الشعور . ليس القصد متعاليا بل هو تغيير للواقع ونطوير للطبيعة كى تصل الى كمالها . والطاعة التى لا يراد بها الله ضد الاعمال بالنيات(٣٩٦) . وهذا لا ينفى حسن الطوية والمشاعر الانسانية الطبيعية .

---

(٣٩٤) لا يخرج فعل العبد من وجوه ثلاث : أ — عالم بالالجاء وهو أن يقع الاكراه والحمل ولا بد من وقوعه اذ أن داعى الالجاء لا يعارضه شىء من الدواعى اما على سبيل المنع أو على سبل النافع ودفع الضار . وهو فعل لا يتوجه اليه مدح او ذم او أمر أو نهى لعدم وجود داع قوى . وهو ليس بواجب ويلزم له العوض . ب — عالم بلا الجاء وهو أن يقع مؤثرا له مختار في فعله . مختار مؤثر للفعل على غيره بداع يصح أن يقابله غيره من الدواعى . كل الاحكام تثبت فيه . ويصح ورود التكليف . جـ — ليس بعالم وهو أن يقع على وجه السهو لا مدخل له فى التكليف او الوصف بالحسن او القبح وهو فعل بلا داع ولا يلزم فيه العوض ، المحيط ص ٣٤٨ — ٣٤٩ .

(٣٩٥) اجمعت المعتزلة الا الجبائى على أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد أن يفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٩٢ ، وأن ارادته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد . وعند الجبائى الانسان يقصد الفعل فى حال كونه ، والقصد لكون الفعل لا بتقدم الفعل ، وأن الانسان لا يوصف بأنه فى الحقيقة مريد ان يفعل ، وأن ارادة البارى مع مراده . اما عند أبو الهذيل فارادة البارى مع مراده ومحال أن تكون ارادة الانسان لكون الفعل مع الفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٩٢ .

(٣٩٦) يقول ابو الهذيل بطاعات كثيرة لا يراد الله بها حتى لقب هو واصحابه أصحاب طاعة لا يراد الله بها . وقال بأنه ليس فى الارض صاحب هوى ولا زنديق الا وهو مطيع لله فى اشياء كثيرة وان عصاه من جهة كفره ، الفرق ص ١٢٥ — ١٢٦ ، ويستدل قائلا أوامر الله بازائها زواجر . فلو كان من لا يعرف ترك جميع أوامره وجب أن يكون قد صار الى جميع

=

ولو كان الفعل قائما على القصد مع خلاف فى فهم القصد فان الفعل يكون فعلا حرا . فسواء تم الفعل لذات الفعل أو تحقيقا لرسالة الذات وتعبيرا عن طبيعتها أو تغييرا للواقع أو دفاعا عن حقوق البشر ودفاعا عن الانسانية فالقصد واحد ولكن يختلف فهمه . والمؤله المشخص كما ظهر فى التوحيد مجموع الغايات والمقاصد التى يهدف الانسان الى تحقيقها ولكنه لا يحققها بالفعل اما لعجزه أو لكسله ونفاقه فيشخصها ويتصورها متحققة فى عالم آخر خارج هذا العالم ويقف أمامها موقف المتعبد المعجب الولهان ، الباكى الشكيان . أما اذا تحققت هذه الغايات بالفعل ، وكانت الغايات مقاصده فان الفعل يكون حرا يتوافر فيه القصد والروية وان لم يكن طاعة للمؤله المشخص بل كان تحقيقا للغايات الانسانية العامة . وهما فى الحقيقة الشىء نفسه ولكن على نحوين مختلفين . الاول رمزى تشخيصى اسطورى والثانى عملى علمى . صورتان مختلفتان ومضمون واحد . لغتان متباينتان وشىء واحد(٣٩٧) .

والنظر جزء من الروية لان الروية قصد ونظر . واعمال الفكر والنظر

= زواجره ، وأن يكون من ترك جميع الطاعات قد صار الى جميع المعاصى . ولو كان كذلك الدهرى يهوديا ونصرانيا ومجوسيا وعلى أديان سائر الكفرة. واذا صار المجوس تاركا لكل كفر سوى المجوسية علمنا أنه عاصى بمجوسيته التى قد نهى عنها ومطيع لله بترك ما تركه من أنواع الكفر لانه مأمور بتركها ، الفرق ص ١٢٦ ، وقالت احدى فرق الخوارج وهى الحارثية بطاعة لا يراد الله بها على مذهب ابى الهذيل اى أن الانسان قد يكون مطيعا لله اذا فعل شيئا أمره الله وان لم يقصد الله بذلك الفعل ولا أراده به ، مقالات جـ ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ١٧٢ ، الملل جـ ٢ ص ٥٥ .

(٣٩٧) هذا موقف أبى الهذيل . ولكن باقى المعتزلة تؤثر الصورة على المضمون فتقول : لا يجوز ان يطيع الله من لم يرد بطاعته ولم يتقرب اليه بها . وليس فى الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر ... وليس فى المشبهة معرفة بالله ، ولا يكونون مطيعين له . ولكن فى القدرية معرفة بالله اذا كانت موجودة وكذلك فيهم طاعة لله . ويقول عباد أفعال الله كلها جهل بالله وليس أحد من الجهال مطيعا ، مقالات جـ ٢ ص ١٠٣ (يمكن الخطأ النظرى ولكن الصدق العملى وهو شرط الوحدة الوطنية وكل محاولات الائتلاف وتنظيمات الجبهة) .

والبحث عن الحقيقة وتاسيس العلم كل ذلك بنفسه فعل حتى وان لم يحقق غاية . النظر مقدمة للفعل وشرط لـــه . هو الفعل الممكن قبل الفعـــل المتحقق(٣٩٨) . وهنا يبرز سؤال : هل الانسان قادر على ما لا يخطر بباله ؟ هناك فعلان : الاول الفعل المروى المختار القائم على أساس عقلى واضح وهو الفعل الامثل . والثانى انه قد يحدث فى ساعة تحقيق هـــذا الفعل أو فى ساعة اخرى أن تحدث قوى غير متوقعة لشدة تمثله للباعث او لضعف الباعث عند الفعـــل المعارض او يطرأ على ذهن الفاعل فجأة اساس فعل مستقى من الموقف فيقع فعل ولم يتأمله من قبل . هذا الحادث غير المتوقع دليل على الحرية وعلى أن الانســـان مجموعة من الامكانيات خاصة اذا كان متميزا بشعور يقظ متمثلا صحـــة الهدف وواعيا بامكانية تحقيقه فى هذه اللحظة التاريخية(٣٩٩) .

وهنا ينشأ السؤال الثانى : هل يحس الانسان ما لا قدرة فيه ؟ هناك أيضا حالتـــان : الاولى واعية تعبر عن وجود الانســـان ، فالوجود محل الاحساس ، ولا يمكن الاحساس بشىء غير موجود . الاحساس بالقدرة

---

(٣٩٨) يأخذ أهل السنة موقفا وسطا فيقولون ذلك يصح الا فى طاعة واحدة وهو النظر الاول فان صاحبه اذا استدل به كان مطيعا لله فى فعله وان لم يقصد به التقرب الى الله لاستحالة التقرب اليه ، الفرق ص ١٠٥ ، ويقولون أيضا : الطاعة ممن لا يعرفه انما تصح فى شىء واحد ، وهو النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله الى معرفة الله فان يفعل ذلك يكن مطيعا لله لانه قد أمر به وان لم يكن يقصد بفعله لذلك النظر الاول التقرب به الى الله . ولا تصح منه طاعات لله سواها الا اذا قصد بها التقرب اليه لانه لا يمكنه ذلك اذا توصل بالنظر الى معرفة الله ولا يمكنه قبل النظر الاول التقرب اليه اذا لم يكن عارفا به قبل نظره واستدلاله ، الفرق ص ١٢٦ ، ويرد أهل السنة على أبى الهذيل فيقولون : ليس الامر فى أوامر الله وزواجره كذلك ولكن لا خصلة من الطاعة الا ويضادها معاصى متضادة ، ولا خصلة من الايمان الا ويضادها خصال من الكفر المضاد للطاعات كلها لان ذلك النوع من الكفر يضاد نوعا آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات ، الفرق ص ١٢٦ .

(٣٩٩) عند النظام لا يقدر الانسان على ما لا يخطر بباله . وعنـــد سائر المعتزلة الانسان قادر على ما تصح قدرته له خطر بباله شىء من ذلك أم لم يخطر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨١ .

الموجودة ممكن ، ولا يمكن للانسان أن يشعر بقدرة غير موجودة . ولكن هناك حالة اخرى لا يشعر الانسان فيها بقدرته الموجودة ، حالة صاحب الحق المهضوم الذى يمكنه بالتنظيم والمقاومة الحصول على قدرة تجعله ينال حقه . فهو امكانية غير مستغلة ، واغلبية شعب مهضوم الحق قوة كامنة لا تشعر بها الاغلبية ، ولا توجد بالفعل الا بالتنظيم ، فهذه قدرة لا يشعر بها أحد(٤٠٠) .

وهناك حالات أخرى تكون القدرة موجودة ولكن ينقصها الباعث . فالناكص على عقبيه يشعر بأن لديه قدرة ولكنه لا يريد استعمالها لعدم توافر الباعث . والعاجز المستجيب لنداء الجهاد يشعر بألم النكوص مع أن القدرة غير متوافرة لديه لوجود المانع ، وكذلك السجين . هذه القدرة المفاجئة غير المتوقعة الناتجة من صحة الهدف وقوة الباعث هى ما يسمى بالتوفيق والسداد والفضل والنعمة والاحسان واللطف . وهى قوة نابعة من الانسان ، ولا تعطى من خارجه بفعل ارادة خارجية لو فعلت حمدت ولو لم تفعل ذمت(٤٠١) . القدرة هى مجرد التعبير عن طاقة الانسان وقدرته على الفعل . فاذا كانت الارادة هى فعل الروح فى البدن فان القدرة هى فعل الانسان من حيث وجود اجتماعى . وتكون الاستطاعة فيما بعد هى القدرة اللازمة لفعل معين فى لحظة معينة وفى مكان بعينه(٤٠٢) . لذلك يجوز أن توجد فى الانسان قوة ولا يقال هو قوى لان القوة ليست موضوعا

---

(٤٠٠) يجوز البعض ذلك ويمنعه البعض الآخر ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٢ .

(٤٠١) عند بعض الاباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الاباضى قوة الطاعة توفيق وتسديد وفضل واحسان ولطف ، ولو لطف الله الكافرين لآمنوا ، وعنده لطف لو فعله بهم لامنوا طوعا . والله لم ينظر لهم فى حال خلقهم اياهم ولا فعل بهم أصلح الاشياء لهم ، ولا فعل بهم صلاحا فى الدين بل أضلهم وطبع على قلوبهم ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ ، وتقول المفوضة من القدرية أنهم موكلون الى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذى يذكرون دون توفيق الله وهداه ، التنبيه ص ١٧٤ .

(٤٠٢) الاسماء تختلف عليها فتسمى قوة واستطاعة وطاقة وان كانت الطاقة تستعمل فيما يوصل اليها ، الشرح ص ٣٩٣ .

مجردا يثبت أو ينفى بل امكانية تحقق فى موقف . فالقوة فى موقف لا تتوافر فيه الشروط أو بوجود موانع قوى لا تكون مؤثرة . قد توجد قوة نظرية ولكنها غائبة عمليا وليس الامر دراســـة تحليلية كميـــة لاجزاء القـــوة ونسبها(٤٠٣) .

د ــ **القدرة** . ظهرت الحرية الانسانية من قبل فى بطن القدرة الالهية فى الصفات الثلاث : العلم والقدرة والحياة . وكان اثبات صفة القدرة يؤدى لى الغاء الحرية الانسانية كما أن اثبات الحرية الانسانية يؤدى الى الغاء القدرة . ظهرت الحرية الانسانية فى مقابل القدرة الالهية تعلن عن وجودها وتثبت حقها فى الفعل الانسانى وان لم يكن الحق كله . ولم يكن ذلك حجرا على الله بل كان اطلاقا لحرية الانسان . فالموقف الانسانى يحتم علينا الدفاع عن حرية الانسان . فهى المهددة من كل جانب وليس الدفاع عن حرية الله فهى المصونة فوق كل اعتبار(٤٠٤) .

القدرة أمر واقع يجده الانسان من نفسه . وهى ليست موجودة طول الوقت بل تظهر بوجود الباعث والغاية والفكرة الموجهة(٤٠٥) . ليست القدرة . ظهرت الحرية الانسانية فى مقابل القدرة الالهية تعلن عن وجودها هى القدرة على احداث الفعل الاجتماعى وليست مجرد القدرة على تحريك الاعضاء . وكما أن القدرة ليست قوة بدنية فانها أيضا ليست ملكة نفسية

---

(٤٠٣) مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٤٠٤) وقد حجرت القدرية عليها فى قولها انه ليس له خلق افعـــال العباد ، ص ٨٢ .

(٤٠٥) يعطى القاضى عبد الجبار براهين ثلاثة لاثبات القدرة أ ــ حصل الواحد منا قادرا مع جواز ألا يحصل قادرا والحال واحدة ، والشرط واحد فلابد من أمر مخصص له ب ــ عضوان يصح الفعل بأحدهما ابتداء ولا يصح بالآخر . وليس ذلك الامر الا القدرة ج ــ قادران يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح فى الآخر مع استوائهما فى كونهما قادرين . الزائد هو القدرة ، الشرح ص ٣٩١ ، ويقول واصل يستحيل أن يخاطب العبد وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحسن من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكـــر الضرورة ، الملل ج ١ ص ٧٠ .

أو حاسة بل تعبير عن طبيعة الانسان ودعوته فى الحياة . هى تعبير عن الوجود والطبيعة اكثر منها تعبيرا عن قوة الفعل وملكات النفس . القدرة هى الحياة ، والحياة هى القدرة . لا تأتى القدرة الا من حى ، والحى لا يكون ألا قادرا ، ليست الحياة هى الحياة العضوية لان القدرة ليست هى القوة العضلية بل الحياة الفعلية ، حياة الخلق والجهد والمقاومة . ليست الحياة هى مجرد الحياة الوظيفية كالتغذى والنمو والتوليد والاحساس والحركة بل هى حياة الوعى والشعور . فان قيل : هل يكون الانسان حيا مع قدرته ؟ قيل : لو كانت الحياة هى الحياة الوظيفية لجاز أن توجد مع عدم القدرة . اما لو كانت الحياة حياة الشعور والوعى والفعل والجهد والغاية فانه لا توجد حياة بلا قدرة بل تكون الحياة هى القدرة ، والقدرة هى الحياة . فلا حياة لعاجز ولا عجز لحى . ولا يعنى استقلال الجواهر هذا الوجود المنفعل بل يعنى عدم ازدهار الجواهر(٤٠٦) . واذا وجدت قدرة بلا حياة كما هو الحال فى التولد فان ذلك لا يعنى غياب الحياة على الاطلاق بل وجود الحياة أولا ثم صدور القدرة منها ثم استمرار القدرة كدليل على الحياة . لذلك كانت الحياة شرط العلم والقدرة فى الصفات . وتزيد القدرة وتنقص ، تشتد وتضعف شأنها شأن ظواهر الحياة . وتتحدد الزيادة والنقصان بتوافر وجود عوامل الفعل على الوجه الاكمل : شدة الباعث ، وضوح الرؤية ، كمال الغاية ، طبيعة الموانع ... الخ(٤٠٧) . وهذا لا يعنى أنها عرض لانها تتغير بل القدرة جوهر لان الانسان بلا قدرة يتحول الى جماد لا يؤثر بل يقع عليه التاثير . ولماذا يكون الجوهر بالضرورة هو الجماد الذى لا يتغير ؟ لذلك آثر البعض جعلها جوهرا مستقلا توحد

---

(٤٠٦) جوزت بعض الفرق أن يعدم الله قدرة الانسان مع وجود حياته فيكون حيا غير قادر ، وأن يفنى حياته مع وجود قدرته وعلمه فيكون عالما قادرا ميتا ، ومنع ذلك آخرون ، مقالات ج ١ ص ٢٨٢ ، ج ٢ ص ١٠ ؛ كما جوز الجبائى أن يخلق الله حيا لا قدرة فيه ، مقالات ج ٢ ص ١٠ ، ولكن أحال عباد وصالح والصالحى أن يوجد حى لا قادر ، مقالات ج ٢ ص ١١ .

(٤٠٧) الاستطاعة عرض من الاعراض تقبل الاشد والاضعف ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ ، وعند المعتزلة جعل الله لهم الاستطاعة تامة كاملة لا يحتاجون الى أن يزدادوا ، التنبيه ص ١٧٠ — ١٧١ ، انظر الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل ، هل الايمان يزيد وينقص ؟

او لا توجد دون أن تتراوح بين الشدة والضعف . واذا كانت القدرة هى الوجود فانها تكون أقرب الى الجوهر فالوجود جوهر .

وتعلق القدرة بالوجود تعلق الفاعل بميدان الفعل . فالقدرة تفعل فى العالم ، وهذا هو تعلقها به ودون أن تكون مصدره . سؤال النشأة سؤال مادى خالص ، والقدرة لا تبغى الا التأثير فى الواقع لا البحث عن نشأنه المادية . وعدم تعلق القدرة بالوجود المادى هو أنه تعلق خاطىء واغفال لغاية القدرة وفعلها لا حرصا على تنزيه قدرة أخرى من التعلق بالموجود او حرصا على الابقاء على النشأة من عدم . لا يحتاج وصف الكمال الى تشبيه بقدرة الانسان وان كان ما يحدث بالفعل هو التشبيه ، اعطاء الكمال صفات الكمال الانسانى ونفى مظاهر النقص عنه(٤٠٨) . ليس الفعل مجرد وجود شىء بعد أن لم يكن . فهذا وصف للفعل على مستوى الوجود بعد اسقاط الفعل ذاته ، وباسقاط الفعل يسقط الفاعل . لا يوجد الوجود بلا فاعل . ولا يعدم العدم بلا فاعل . واذا حدث تغيير فى الوجود فذلك يعنى وجود فاعل وغاية وقصد بالاضافة الى القدرة والاثر(٤٠٩) . تثبت القدرة باثبات الفعل ، ويثبت الانسان قادرا باثباته فاعلا على أن يتحقق الفعل بشروطه : الروية والقصد والباعث . فقد يحدث الفعل بلا روية أو قصد أو باعث ولا يثبت اية قدرة الا بقدرة عقلية عمياء هوجاء . ولا يثبت الفعل باثبات القدرة وحدها بدليل التولد وهو فعل بدون قدرة(٤١٠) . قد توجد قدرة دون فعل ، وهى القدرة السابقة على الفعل قبل اتيانه انتظارا لتحقيقه . اما اذا وجدت الموانع فان القدرة فى هذه الحالة لا توجب الفعل لوجوب الموانع(٤١١) . والفعل هو الفعل الموضوعى ، والقدرة هى القدرة

---

(٤٠٨) لو تعلقت القدرة بالموجود لوجب أن تتعلق ايضا قدرة الله وذلك يوجب قدرة العالم ، الشرح ص ٤١٣ — ٤١٥ .

(٤٠٩) المغنى ج ١٦ — التعديل والتجوير ص ٦ ، المحيط ص ٢٣٠ — ٢٣٢ ، الشرح ص ٣٢٥ — ٣٢٥ .

(٤١٠) المحيط ص ٢٣٠ — ٢٣١ ، ص ٣٤٦ — ٣٤٨ .

(٤١١) قال كثير من المعتزلة تستعمل القدرة فى الفعل اى انه يعمل بها

=

الموضوعية . فالفعل والقدرة هما اللذان يوجدان عند الآخرين(٤١٢) .

والقدرة حادثة قادرة على الايجاد . والدليل على ذلك التجارب الحية عند الانسان . احساسه بوقوع الافعال حسب الدواعى والصوارف . يشعر الانسان بذلك فى نفسه ضرورة . وجحد الضرورة جحد للدواعى وللصوارف . كما أن القدرة الحادثة مناط التكليف ، وهو بدوره مناط الثواب والعقاب(٤١٣) .

= الفعل ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ ، وعند ابن الراوندى القدرة مع الفعل ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٥ ، وأيضا المغنى جـ ١/٦ ، التعديل والتجوير ص ٥ ، وأحال فريق أن يفنى الله قدرة الانسان مع وجود فعله فيكون فاعلا بقدرة معدومة . كما أحال عباد أن يوجد الفعل من الانسان مع العجز بقدرة وقد عدمت ، مقالات جـ ٢ ص ٢٠ — ٢١ ، عند عباد القدرة لا يفعل بها الانسان أو يستعملها ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ ،وانكر الجبائى أن تستعمل القدرة فى الفعل لان الاستعمال يحل فى الشىء المستعمل ، ومع ذلك فالعقل واقع بها ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٥ .

(٤١٢) الشرح ص ٣٢٤ .

(٤١٣) اثبتت المعتزلة للقدرة الحادثة تأثيرا فى الايجاد والاحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتقادات والاعتمادات والنظر والاستدلال ، والعلم الحاصل به وبعض الادراكات وهى التى يجد الانسان من نفسه أنها توقف على البواعث والدواعى وورود التكليف بمباشرتها والكف عنها ، التمهيد ص ٥٥ ، وتنحصر حجج المعتزلة فى مسلكين : أ — مدارك العقل . ب — مدارك السمع . ١ — يحس الانسان من نفسه وقوع الفعل حسب الدواعى والصوارف . ٢ — التكليف متوجه الى العبد بافعل ولا تفعل ، فأما أن لا يتحقق أصلا فيكون التكليف سفها ، والوعد والوعيد مقرون بالتكليف . والجزاء مقدر على الفعل والترك . التكليف طلب يستدعى مطلوبا فلو لم يحصل بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب . ولا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجماد ، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب . وهذا بديهى بصرف النظر عن التكليف الشرعى اذ يخاطب بعضنا بعضا بالامر والنهى ، واحالة الخير والشر على المختار ، وانكار ذلك خروج على حد العقل . ولا يناظر فى ذلك الا سفسطائى منكر للحقائق ولا يكون أمامه الا الضرب ، التمهيد ص ٧٩ — ٨٣ ، وأما المعتزلة فمتفقون على أن أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم وأنها غير داخلة فى مقدورات الرب كما أن مقدورات الرب غير داخلة فى مقدوراتهم . حجة المعتزلة هى أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف باطلا ، الغاية ص ٢٢٠ — ٢٢٣ .

والقدرة من جنس واحد ، تظهر فى محال مختلفة لان الباعث واحد ، والغاية واحدة . فالقادر على نصرة المظلوم فى جماعة قادر عليه فى كل جماعة . والقادر على قول كلمة حق فى وجه حاكم جائر قادر عليـــه فى اية جماعة وفى اية لحظة بشرط ارتفاع الموانع(٤١٤) . ويمكن للقدرة الواحدة ان تحدث عديدا من المقدورات . فالقادر على التضحية يمكنه أن يضحى بنفسه فى سبيل عديد من الافراد والجماعات . ولكن هذه المقدورات جميعها تهدف الى غاية واحدة(٤١٥) . ويمكن أن تأتى القدرة بعديد من الافعال المتماثلة دون أن تتحول هذه الافعال الى تكرار آلى ، وذلك لحيوية الباعث ، وشوق الفاعل الى الفعل والاستمرار فى الفعل تعبيرا عن كمال طبيعته . ولا يعنى ذلك أن جزءا من القدرة يأتى من الفعل لان القدرة لا تتجزأ كما وكذلك المقدور . تتفاوت القدرة شدة وضعفا ، طبقا لشدة الباعث وضـــعفه ، والمقدور طبقا لوجود الموانع أو عدمها(٤١٦) .

وكما تكون القدرة قدرة على المتماثلات فانها تكون أيضا قدرة على

---

(٤١٤) كل الاجابات على سؤال : هل القدرة فى محال مختلفة جنس واحد ؟ اجابات عن القدرة البدنية ايجابا أم نفيا مثل : أ — القدرة على الكلام باللسان هى التى يكون بها المشى بالرجل ، وامتناع الكلام بالرجل لاختلاف الموانع ! ب — القدرة على الكلام غير القدرة على المشى لاختلاف المحل ، مقالات ج ١ ص ٢٨٠ .

(٤١٥) أصل المعتزلة أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية لــــه من من المقدورات على تعاقب الاوقات ، الارشاد ص ٢٢٣ .

(٤١٦) متفقون على ان القدرة الواحدة لا يتاتى بها ايقاع مثلين فى محل واحد جميعا فى وقت واحد وانما يقع مثلان كذلك بالقدرتين . فان كثرت اعداد الافعال مع اتحاد المحل والوقت كثرت القدر على عدتها ، الارشاد ص ٢٢٣ ، القدرة تتعلق بالمتماثل والمختلف والمتضاد . ولا يفترق الحـــال فى ذلك بين قدرة القوى والضعيف ، وانما يفترقان من حيث أن أحدهمـــا يمكنه أن يفعل فى كل جزء ... وجزءا آخر زائدا على ذلك . القدرة تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من المتماثل ولا تتعـــلق بأزيد من ذلك ... الشرح ص ٤١٦ ، وعند أبى الهذيل ليس يفعل فاعل الا وفعله مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية الى العجز والمنع ، الانتصار ص ١٥ ، ويقول ابن الراوندى : والعاقل اذا رجع الى نفســـه علم أن من جاز منه الفعل فى حال ما لم يستحل منه فى غيرها تعنى تغيير دخل عليه ، الانتصار ص ١٤ .

المختلفات . ولا يعنى الاختلاف هنا اختلافا فى الباعث أو القصد أو الغاية بل تباين عديد من البواعث والمقاصد والغايات وتفاوت درجاتها من حيث القيمة والشرف . فالقادر على منفعة فرد بعينه قادر على منفعة المجموع طبقا لمدى وقوة الباعث وكمال القصد(٤١٧) .

وكمـــا أن القدرة تأتى بالمتماثلات والمختلفات فانهـــا تتعلق أيضـــا بالمتضادات . ولا يعنى التضاد هنا أن الانسان قادر على اتيان الشىء ونقيضه لان الغاية توجه السلوك نحو القصد . ورسالة الانسان ذات خط واحد تعبر عن طبيعته ووجوده بل تعنى اثباتا للحرية لانـــه لو لم يكن الانسان قادرا على الشىء وضده لكان مجبرا على الشىء وغير قادر على سواه . اثبات القدرة على الضد ضرورة نظرية لاثبات الحرية ثم تأتى الطبيعة فتقدر عمليا على فعل الشىء المحدد بالغاية(٤١٨) . وقـــد تكون القدرة على الضدين لاتحاد الباعث والغاية والقصد واختلاف الوضـــع . القدرة على حب الشعب المضطهد قدرة على كراهية الطاغية . والقدرة على حب العدل قدرة على كراهية الظلم . والقدرة على فعل الايمان فى واقع مبنى على الايمان قدرة على مقاومة الكفر فى واقع يدعو الى الكفر . فاذا كانت القدرة قدرة على شىء واحد لا على ضده يكون ذلك وصفا للفعل الموجه

---

(٤١٧) عند أكثر المعتزلة تتعلق القدرة بالمختلفات التى لا تتضاد ، الارشاد ص ١٢٣ .

(٤١٨) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، القدرة قدرة على الضدين ، المحيط ص ٣٤٢ ، القدرة تتعلق بالمتضادات ، الارشاد ص ٢٢٣ ، لو لم تكن القدرة صالحة للضدين لوجب أن يكون تكليف الكافر بما لا يطاق ، وذلك قبيح ، والله لا يفعل القبيح ، شرح ص ٣٩٦ ، من حق القادر على الشىء أن يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد ، شرح ص ٤١٩ ، ولما نفى أبو الهذيل القدرة على أحد الضدين نفاها عن الضد الآخر ، وهذا هو سبيل القـــدرة اذا صحت على فعل صحت على ضده ، واذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده ، الانتصار ص ١١ ، عند بعض الزيدية الشىء الذى يفعل به الايمان هو الذى يفعل به الكفر ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .

الذى لا يتغير ولا يتبدل ولا يتوقف والذى يعبر عن رسالة الانسان وطبيعته ومقصده وغايته . اذا كان الموقف نابعا من طبيعة الانســـان فلا يستطيع الانسان أن يغير طبيعته . أما اذا استوى الطرفان فان الدافع الاقوى هو الذى سيحدد اى الفعلين(٤١٩) . وقد يطرح السؤال بالنسبة للترك أيضا هل ترك الشىء هو فعل ضده ؟(٤٢٠) .

والقول بأن القدرة على الشىء هى أيضا قدرة على تركه فى حـــال حدوثه قول مبدئى خالص حتى تكون الحرية ممكنة نظريا . لو لم يكن الانسان قادرا على الفعل والترك لما كان حرا . الترك هنا دليل على الحرية . والفعل بلا ترك قد يوقع فى الجبر . وتقـــد تكون القدرة على الامتناع عن الفعـــل اكثر تعبيرا عن الاستطاعة والحرية من القدرة على اتيان الفعل . القدرة هى قدرة على الفعل وعلى عدم الفعل . بل أن عدم ذاته نوع من الفعل لانه احجام عنه(٤٢١) . الترك هو فعل عن طريق الغياب كما أن التولد فعل عن

---

(٤١٩) وهذا هو معنى قول المعتزلة : اذا وجد أحد الضدين استحـال أن يوصف الانسان بالقدرة عليه أو على الضد الآخر . وكذلك قول الاسكافى : اذا وجد أحد الضدين لم يوصف الانسان بالقدرة عليه ولكن يوصف بالقدرة على الآخر ، مقالات ج ١ ص ٢٧٦ ، اجابة على سؤال : فاذا فعل الانسان احد الضدين اللذين كان يقدر عليهما قبل كون أحدهما هل يوصف بالقـــدرة على الضد الذى لم يفعله ؟ وهذا ايضا موقف بعض الاباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد ابن حرب وادريس الاباضى فى قولهم استطاعة كل شىء غير استطاعة ضده ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ .

(٤٢٠) اختلف المثبتون للترك هل ترك الشىء هو اخذ ضده أم لا بين النفى والاثبات ، مقالات ج ٢ ص ٦١ ، الشىء نفسه بالنسبة الى الامر والنهى ، هل الامر بالشىء نهى عن ضده أم لا ، وكذلك بالنسبة للارادة والكراهة ، وهى من مباحث الاصوليين ، مقالات ج ٢ ص ٧٨ .

(٤٢١) عند بعض المعتزلة الانسان قادر على الفعل والترك ، مقالات ج ١ ص ٢٧٧ ، من حق القادر على الشىء أن يكون قادرا على تركه اذا كان له ضد . ومتى صح منهفعل الشىء أن يصح منه تركه ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٣٩ ، وعند بشر بن المعتمر وضرار بن عمر وعبد الله بن غطفان ومعمر بن عمر والعطار الاستطاعة للفعل والترك ، الفصل ج ٣ ص ١٨ ، وعند ابن الراوندى القدرة تصلح للشىء وتركه فى حال حدوثه ، مقالات ج ١

=

طريق غياب الفعل المباشر . الترك قبل الفعل المباشر والتولد بعده . ليس المهم فى الفعل والترك دراستهما على نحو ميتافيزيقى هل الترك غير التارك وهى قضية الذات والصفات ، أو على نحو طبيعى هل هما حركتان للانسان فى الفعل وعدم لفعل على حد سواء(٤٢٢) . المهم دراستهما على نحـــو سلوكى انسانى خالص . كل فعل اقدام واحجام . والاحجام أى عدم الفعل هو نوع من الفعل يتطلب جهدا وقدرة واستطاعة وباعثا وقصدا وروية ولكن من الناحية الفعلية ، القدرة على شىء طبقا للباعث والغاية والقصد لا تكون قدرة على تركه . فالقادر على التضحية لا يقدر على النكوص ، والقادر على خدمة الشعب لا يقدر على الاساءة اليه ، والقادر على الجهاد لا يقدر على القعود والا ضعف الباعث وضاع القصد وعدمت الغاية . أما الذى لا باعث له ولا قصد ولا غاية فهو قادر على فعل الشىء وتركه . الترك هو مثل الضد أو نصفه . فما أن يحدث الفعل طبقا للغاية والقصد لا يمكن تركه أو تبديله لانه اصبح تعبيرا عن وجود الانسان وحياته . ان كان الترك ممكنا قبل الفعل كدليل على الحرية فانه بعد الفعل يكون قد عبر عن طبيعة الانسان وحقق غايته ومقصده(٤٢٣) .

وكما يسأل : هل الفعل فعل لفعلين يسأل أيضـــا هل الترك ترك

= ص ٢٧٥ ، وعند زرقان الرافضى الاستطاعة للفعل وتركه ، مقالات جـ ١ ص ١٢ ، ويقول الرازى : اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك . ثم اختلفوا فى تفسير الترك فقال الاكثرون ترك الفعل الا يفعل شيئا ويبقى على العدم الاصلى ... وقال باقون الترك عبارة على فعل الضد ... معالم ص ٨١ — ٨٢ .

(٤٢٢) اختلف المتكلمون فى الترك للشىء والكف هل يعنى غير التارك ، مقالات جـ ٢ ص ٦٠ — ٦١ .

(٤٢٣) أحالت أكثر المعتزلة أن تكون الاستطاعة قدرة عليه فى حاله على وجه من الوجوه ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٥ ، وعند أبى الحسين الصالحى الاستطاعة قدرة عليه فى حاله لا على تركه وانها قبله قدرة على تركه ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٥ ، وعنده أن القوة يحتاج اليها فى حال الفعل للفعل وأنها وان كانت قوة عليه قبله وعلى تركه فهى قوة عليه فى حال كون تركه ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٧ .

لمتروكين ؟ ولا اجابة الا بتحليل تجربة بشرية اذ يمكن للانسان أن يمتنع عن فعلين فى آن واحد(٤٢٤) . وكما سئل من قبل : هل يفعل الانسان ما لا يخطر باله ؟ كذلك يكون السؤال فى الترك : هل يترك الانسان ما لا يخطر بباله(٤٢٥) ؟ ولما كان شرط الفعل الروية والقصد فكذلك شرط الترك . والترك فعل من افعال القلوب أو الجوارح كما كان الفعل أيضا(٤٢٦) . وقد يحتاج الفعـــل الى ارادة يحتاج الترك أيضـــا ، فالارادة اما للفعـــل أو الترك(٤٢٧) . وقد يتحول الفعل الى ترك والترك الى فعل اذا ما تغيرت البواعث والمقاصد(٤٢٨) . وكما يثار فى الفعل موضوع استمرار الفعـــل وبقائه فى الفعل المتولد كذلك الترك هل هو باق ومتولد ؟ فطالما ذهب الباعث والقصد من الترك الاول يظل فى الترك الثانى(٤٢٩) . وقد يثار الموضوع نفسه على نحو آخر وبتعبيرات اخرى بدل الفعل والترك مثل الامر والنهى ، والارادة والكراهة ، والاثبات والنفى . وذلك فى صيغة مثل : هل الاثبات نفى ؟ وبتراوح التحليل بين التحليل للشىء المادى والتحليل للفعل الانسانى او الجمع بينهما مثل تحليل الامر والنهى وكأنهما حركتان وليسا فعلين . ويرجع الخلاف فى ذلك الى احالة الفعل الانسانى الى بناء صورى عقلى أو الابقاء على فرديته وخصوصيته ، كما هو الحال فى علم الاصول والتوتر فيه بين العقل والواقع(٤٣٠) .

---

(٤٢٤) اختلفوا ، هل التارك الواحد لمتروكين ، مقالات جـ ٢ ص ٦١ ، لفعلين أو لفعل واحد ، مقالات جـ ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤٢٥) واختلفو : هل يترك الانســـان ما لا يخطر بباله ؟ ضرورة الخاطر تثبت الروية ، وعند البعض الارادة كافية بغير خاطر ولا داع وهذا هو الفعل النزوعى ، مقالات جـ ٢ ص ٦٢ .

(٤٢٦) اختلفوا هل الترك من افعال القلب ؟ مقالات جـ ٢ ص ٦٢ .

(٤٢٧) هل يحتاج الترك الى ارادة مثل الفعل ؟ مقالات جـ ٢ ص ٦٣ .

(٤٢٨) هل يجوز فعل الترك بعد تركه ؟ مقالات جـ ٢ ص ٦٣ .

(٤٢٩) هل الترك باق ؟ مقالات جـ ٢ ص ٦٣ ، هل الترك مثل الفعل متولد ؟ مقالات جـ ٢ ص ٦٤ ، هل يترك فعلان فى حالة واحدة ؟ مقالات جـ ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤٣٠) عند البعض يمكن اثبات الشىء على وجه ونفيه على وجه آخر مثل أن يكون الشىء معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر ، فى حين أنه عند البعض الآخر مستحيل ، مقالات جـ ٢ ص ٧٦ — ٧٧ .

ولما كان الفعل واقعا بالقدرة فانه يستحيل تكليف ما لا يطاق سواء فى افعال الشعور الداخلية أو الخارجية نظرا لمقارنة الارادة بالمراد ، والقدرة بالمقدور ، ولان تكليف ما لايطاق قبيح ولا يجوز على الله فعل القبح(٤٣١) . ونظرا لاهمية القدرة بالنسبة الى الحرية ، وعلى نقيض الطاقة فى عدم جواز التكليف بما لا يطاق أصبح العجز ، وهو نقيض القدرة احد مباحث الحرية دون أن يكون كذلك فى الجبر او الكسب اللذين لا يتعلق المقدور فيهما بقدرة الانسان بل بقدرة خارجية لا ينتابها العجز بأى حال اذ انها قادرة على الاطلاق . العجز نقيض القدرة . وهو حالة طارئة على الانسان تمنعه من ممارسة القدرة . الانسان حى قادر مستطيع بنفسه لا بغيره حتى تحدث به آفة وهو العجز . والعجز غير الانسان . الانسان من حيث المبدأ قادر على الفعل ، وقدرته ذاته ، فى حين انه عندما تعرض له آفة يكون الوهن غيره . لا يعنى حدوث العجز أن الانسان مستطيع بغيره ، وأن الاستطاعة غيره بل بعنى أنالانسان مستطيع بنفسه والعجز

---

(٤٣١) انكرت جميع المعتزلة أن يكلف الله عبدا ما يقدر عليه ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٥ ، وقالت لا يجوز تكليف ما لا يطاق ، معالم ص ٨٢ ، وقال القاضى عبد الجبار ان الله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، الشرح ص ١٣٣ ، وذلك لان مقارنة القدرة بالقدر يلزم عنها تكليف ما لا يطاق وذلك قبيح ، ومن العدل أن لا يفعل القبيح ، الشرح ص ٣٩٠ ، ويقول أيضا تكليف الكافر بالايمان تكليف ما لا يطاق لان الطاقة والقدرة سواء . الكافر لم يعط القدرة فيكون تكليفه والحال هذه تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٤٠٢ ، ص ٤٠٦ ، لو كانت القدرة مطابقة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا لما لا يطاق اذ لو اطاقه لوقع فيه ، الشرح ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ؛ وقد خرج بعض أهل السنة عن تعنتهم فى جواز تكليف ما لا يطاق وتنبهوا الى وجهه نظر المعتزلة . فعند النسفى مثلا صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ، ولا تكلف العبد ما ليس فى وسعه ، النسفى ص ١٠٥ — ١٠٦ أ ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين أو ممكنا فى نفسه . لكنه لا يمكن للعبد كخلق الجسم . أما ما يمتنع بناء على أن الله علم خلافه أو اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة المعاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الىنفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه ... شرح التفتازانى ص ١٠٦ — ١٠٧ ، حاشية الخيالى ص ١٠٧ — ١٠٨ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠٦ — ١٠٧ .

غيره . القدرة هى المبدأ ، والعجز هو الاستثناء(٤٣٢) . ولا يعنى العجز انه ضرورة ما دام حالة عارضة على القدرة كما لا يفيد أى جبر من البدن أو من العالم الخارجى(٤٣٣) . العجز حالة للانسان القادر الممنوع من اتيان الفعل ، هو حال العاجز(٤٣٤) . وقد يكون العجز منعا من الفعل اما لقيد وحبس وذلك لزيادة قوة القيد أو لعارض أو لفقد الآلة(٤٣٥) . العاجز عن شىء قادر على اشياء اخرى . يتعين العجز فى فعل لا فى كل الافعال . ومادام العجز حالة طارئة فى وقت معين لفعل معين لوجود مانع معين فانه اذا ما تغيرت الحالة والوقت ونوع الفعل ظهرت القدرة من جديد(٤٣٦) . العجز الوحيد الدائم هو العجز الذى يستمر لغياب الوعى والهدف والقصد . ولما كان الانسان رسالته فان الانسان نفسه يكف عن الوجود والحياة .

---

(٤٣٢) الاستطاعة لها ضد وهو العجز جـ ٣ ص ٢٢ ، عند النظام وعلى الاسوارى الانسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره . والانسان لا يجوز أن يكون مستطيعا لنفسه لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة . والآفة هى العجز ، وهى غير الانسان ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٤ ، وعند النظام أيضا العجز آفة دخلت على المستطيع ، الفصل جـ ٣ ص ١٩ ، ويرفض ابن حزم ذلك ، الفصل جـ ٣ ص ٢٣ ، ولكن عند أبى الهذيل ومعمر وهشام الفوطى واكثر المعتزلة الانسان حى مستطيع والحياة والاستطاعة هما غيره ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٤ .

(٤٣٣) العجز لا يوجب الضرورة وان كانت الاستطاعة توجب الاختيار الا عند ابراهيم النجارى الذى جعل العجز يوجب الضرورة كما أن الاستطاعة توجب الاختيار ، مقالات جـ ٢ ص ٧٠ .

(٤٣٤) القادر له حالتان . حالة يصح منه ايجاد ما قدر عليه ، وحالة لا يصح . والاسماء تختلف عليه بحسب اختلاف الحالتين . الاولى يسمى مطلقا فعلى والثانى ممنوعا . الممنوع لا يكون الا بمنع ، والمنع لا يتعذر على القادر لمكانة الفعل ، الشرح ص ٣٩٣ ، وعند الاصم وعلى الاسوارى العجز هو العاجز وليس له عجز يعجز به . العجز ليس شيئا غير العاجز ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٣ ، الفصل جـ ٣ ص ١٩ ، وعند أكثر المعتزلة غير العاجز ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٣ ، وقد حاول عباد التوفيق فقال العجز غير الانسان وليس غير العاجز لان عاجز خبر عن انسان وعجز ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٤ .

(٤٣٥) الشرح ص ٣٩٣ .

(٤٣٦) عند أكثر المعتزلة العجز عجز عن فعل ولكن عند عباد القوة لا تكون قوة على شىء ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٤ .

الموانع البدنية عارضة كالقيد والحياة العضوية(٤٣٧) . ولا يعنى توقفها نهاية القدرة واستمرار العجز لان الانسان يكون مؤثرا بعد حياته بعمله وسنته وافكاره وآثاره وسيرته وقدوته ومثله وغايته ونموذجه . العجز الدائم ليس توقف الحياة بل توقف الوعى ، فالحياة هى حياة الشعور(٤٣٨) .

ان افعال الانسان سواء كانت افعال القلوب أم افعال الجوارح لا تتوقف بعد الموت . فالذين يقومون بتحرير شعوبهم أو تأسيس نظم يتحرر فيها الناس باقون . أفعال الانسان ممتدة الى ما بعد حيـاته الظاهرة ، وكذلك افعال القوب كالعلم . ان من يترك وراءه علما يظل هـذا العلم ساريا ، مقروءا ومؤثرا وموجها وأصلا للابداع(٤٣٩) . لذلك قد تكون فى الانسان قدرة ولا يقال قادر لان القدرة غير ظاهرة ، فى حالة من الامكانية لوجود موانع امامها بدنية ام اجتماعية ، داخلية أم خارجية(٤٤٠) . وتختلف اشكال ظهور القدرة باختلاف درجات الموانع . فالموانع البدنية كالقيـد والحبس تمنع من الحركة التامة . والموانع الفكرية كالارهاب والرقابة تمنع

---

(٤٣٧) عند اكثر المعتزلة قد يكون الانسان قادرا على اشياء عاجزا عن اشياء الا عباد الذى قال العاجز ميت ، مقالات ج ١ ص ٢٨٢ .

(٤٣٨) من المانع ما يجامع القدرة وما قد ينفيها ولا يجامعها . فأما ما ينفيها ولا يجامعها فالعجز والزمنة . واما ما يجامعها ولا ينفيها فالقيد وما اشبهه وذلك أن القيد لو كان ينفى القدرة لجاز أيضا أن ينفى الصحة والسلامة لان القدرة هى صحة الجوارح وسلامتها من الآفات . فكان القيد غير صحيح الرجل بأن كان مزمنا . ولو كان كذلك لم يكن لتقييد وجه بل تقييده دل على انه انما منع ما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع لفعله ، الانتصـار ص ٨٠ — ٨١ .

(٤٣٩) عند أبى الهذيل لا يجوز وجود افعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته . وأجاز وجود افعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته ان كان حيا لم يمت . وزعم أن الميت والعاجز يجوز ان يكونا فاعلين لافعال الجوارح بالقدرة التى كانت موجودة قبل المـوت والعجز ، الفرق ص ١٢٨ — ١٢٩ ، وعند الجبائي وأبى هاشم افعال القلوب كافعال الجوارح يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها . . . يجوز كون العاجز فاعلا لافعال القلب ، الفرق ص ١٢٩ .

(٤٤٠) انكر المعتزلة أو توجد قدرة بلا قادر . وعند عباد حال المعاينة فيـه قدرة ولا يقال أنه قادر ، مقالات ج ١ ص ٢٨٢ .

من القول . ومع ذلك ، لا تعدم القدرة حيلة للظهور مهما تعددت الموانع . ويظل الانسان قادرا باستمرار على اظهار قدرته على اى نحو . وان لم تظهر القدرة لكان ذلك تبريرا للعجز او هروبا من الفعل . الممنوع من الفعل قادر عليه بمجرد غياب الموانع(٤٤١) . يحدث العجز بمجرد وجود المانع فاذا وجد المانع فى الحال الاول لم يحدث الفعل ، واذا وجد فى الحال الثانى حدث الفعل فى الاول ولم يحدث فى الثانى(٤٤٢) . ولا يعدم الفاعل بالرغم من الموانع استعمال طاقاته الكامنة لرفع الموانع ثم الاتيان بالفعل فالقدرة لها الاولوية المطلقة على المانع . هناك قدرة أولى وليس هناك مانع اول . والمقدور لا يتجزأ كما . فلا يقال مثلا ان القادر على شىء يقدر على الاقل منه أو على الاكثر منه لان القدرة والمقدور ليسا كما فحسب . الفعل مجموعة من العوامل البدنية والنفسية معا . فالقادر على شىء قد يقدر على اعظم منه لو توفر الباعث القوى . وقد لا يقدر على أقل منه لو ضعف الباعث . ومن الناحية البدنية هناك حدود للطاقة الانسانية ، ولكنها من الناحية النفسية لا حدود لها(٤٤٣) . القدرة لا تتجزأ والمقدور لا يتجزأ بل تتفاوت القدرة بين الشدة والضعف حسب قوة الباعث وكمال الغاية . ليست القدرة كما فحسب بل هى أيضا كيف(٤٤٤) . واذا لم يتحقق الفعل

---

(٤٤١) ردا على سؤال هل الممنوع قادر تشير كل الاجابات الى وجود القدرة مثل اذا منع الانسان يكون قادرا فالمانع لا يضاد القدرة . القدرة فيه ولكن لا نسميه قادرا على منع منه . قادر اذا حل وأطلق . لممنوع قادر وليس يقدر على شىء ، مقالات ج ١ ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .

(٤٤٢) يلاحظ انتقال التحليل كله من المستوى الانسانى الى المستوى الطبيعى .

(٤٤٣) اجابة على سؤال هل القادر على شىء يقدر على الاكثر قد تشير الاجابتان الى المستوى البدنى من جانب القادر أ — لابد من أن يكون فيه عجز . ب — لا عجز فيه وانما عدم القوة فقط ، مقالات ج ١ ص ٢٩٣ .

(٤٤٤) ردا على سؤال : هل يقدر على حمل جزئين بجزء من القوة تغفل الاجابات العوامل النفسية ولا تعطى الا ردودا كمية مثل قد يقدر بجزء من القدرة أن يحمل جزئين أو أكثر من جزئين . وعند الجبائى لا يقدر

كله وتحقق جزء منه يكون أيضا أقرب الى الفعل الكامل من غياب الفعل كله . مهمة الفعل الكامل احتواء الفعل الجزئى وجعله جزءا منه . فالدفاع عن القومية مثلا جزء من الفعل الكامل يمكن احتواءه فى الدفاع عن الانسانية . وهذه الموضوعات فى الحقيقة كما عرضها القدماء بالرغم من اهميتها فى تحليل القدرة والطاقة والفعل والمانع ، وبالتالى الابقاء على مستوى الفعل الانسانى دون وقوع فى الاغتراب والتعمية فى الآخر تظل صورية عقلية افتراضية أكثر منها عملية واقعية تشير الى موضوع معين . ونظرا لهذا الطابع الصورى الافتراضى يصعب الاجابة على كثير من هذه التساؤلات اجابات صورية خالصة . بل انه ليس لها اية اجابات صورية خالصة دون الاشارة الى مواقف اجتماعية معينة تظهر فيها القدرة أو العجز ودون الاشارة الى تجربة خاصة تظهر فيها البواعث والمقاصد والغايات . وهل تستطيع الاجابة الصورية على موضوع صورى سواء نفيا أم اثباتا تغيير واقع او تقرير مصير البشر ؟

هـ — **الاستطاعة** . الاستطاعة اظهر فى افعال الجوارح منها فى افعال القلوب(٤٤٥) . وهو لفظ آخر يعبر عن معنى القدرة ولكن بصورة أخص وفى فعل بعينه . فاذا كانت القدرة مرتبطة بالوجود والحياة فان الاستطاعة مرتبطة بالفعل والطاقة والزمان . واذا كانت القدرة تعبيرا عن فاعلية

= على حمل جزء الا بجزء وحد من القوة . ولو جاز ان يقوى على جزئين بجزء من القوة لجاز أن يقوى على حمل السموات والارضين بجزء من القوة . ويقول : ان الانسان يحمل جزئين من الاجزاء بجزئين من القوة وانه اذا حمل جزئين من الاجزاء بجزئين من القوة ففيه اربعة أجزاء من الحمل ! مقالات جـ ٢ ص ٢٨٣ .

(٤٤٥) يشارك فى ذلك معظم المعتزلة والرافضة وبعض اهل السنة . وقد فرق أبو الهذيل بين افعال القلوب وافعال الجوارح . فقال لا يصح وجود افعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها فى حال الفعل . وجوز ذلك فى افعال الجوارح وقال بتقدمها فيفعل بها فى الحال الاولى . وأن من يوجد فى الفعل الآخر الحال الثانية قال فحال يفعل غير حال فعل ، الملل جـ ١ ص ٧٧ .

الانسان العامة كتعبير عن وجوده وحياته ورســالته فان الاستطاعة هى التعبير الخاص عن قدرته على فعل محدد فى الزمان . فما الاستطاعة ؟

ن تعريف الاستطاعة بانها الصحة والسلامة اى القدرة البدنيــة اللازمة للقيام بالفعل تعريف مادى خالص . وتكون الصحة أحيانا بديلا عن القدرة أو على الاقل مساوية لها . ويكون الانسان القــادر هو الانسان صحيح البدن(٤٤٦) . وتشمل الصــحة التخلى عن الآفــات والامراض والموانع.والحقيقة ان الاستطاعة أكثر من مجرد سلامة البدن لان سلامة لبدن ما هى الا محل للاستطاعة البدنية . تشمل الاستطاعة الباعث والقصــد والغاية فهى ليست مجرد عرض بل جوهر . وهى أكثر من اعتدال المزاج بل قدرة زائدة على سلامة البنية والمزاج معا(٤٤٧) . كما أن الاستطاعة

---

(٤٤٦) يقول البغداديون من المعتزلة : يصح من القــادر الفعل لمكان الصــحة لا للقدرة . أحدنا ان كان صحيح البدن يصــح منه الفعل ، ومتى لم يكن صحيح لبدن لم يصــح فوجب أن تكون صحة الفعل مستندة الى الفعل ، الشرح ص ٣٩٢ ، وعند بشر بن المعتمر وثمامة بن الاشرس وغيلان الدمشــقى ، الاستطاعة هى سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليها من الآفات ، مقالات جـ ١ ص ٧٤ ، الملل جـ ١ ص ٩٦ ، ص ١٠٦ ، وعنــد الكعبى الاستطاعة ليست غير الصــحة والســلامة ، الفرق ص ١٨٢ ، وعند الخياط القدرة هى صحة الجوارح وسلامتها من الآفات ، الانتصار ص ٨٠ ، وعند زرارة بن أعين وعبيد بن زرارة ومحمد بن حكيم وعبد الله بن بكير وهشام بن سالم وحميد بن رباح وشيطان الطاق وكلهم من الرافضة الاستطاعة هى الصحة ، مقالات جـ ١ ص ١١١ — ١١٢ ، وعنــد ابن حزم الاستطاعة صــحة الجوارح وانتفاء الموانع ، لفصل جـ ٣ ص ٢٣ ، ويقول الرازى فى اثبات قدرة العبد نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الانسان السليم عن الامراض الموصوف بالصــحة وبين المريض العاجز ، وتلــك التفرقة عائدة الى سلامة البنية واعتدال المــزاج ، معالم ص ٧٧ — ٧٨ ، وعند النسفى يقع هذا الاسم (القدرة) على سلامة الاسباب والآلات والجوارح ، النسفى ص ١٠٥ .

(٤٤٧) عند ابن هاشم والجبــائى ، الاستطاعة قدرة زائــدة على سلامة البنيــة وصحة الجوارح . واثبتا البنية شرطا فى قيام المعاق التى يشترط فى ثبوتها الحياة ، الملل جـ ١ ص ١١٧ ، وعنــد أبى الهذيل ومعمر والمردار ، الاستطاعة عرض وهى غير الصحة والسلامة ، مقــالات جـ ١
=

ليست مجرد الآلة التى يقام بها الفعل ، آلة بدنيــة كاليد أو الرجل أو آلة خارجية . فالآلة وسيلة لايصال القدرة وأثرها دون أن تكــون هى ذاتها قدرة بالآلة والقدرة حتى يصح الفعل(٤٤٨) . أما اذا كانت الاستطاعة هى التخلية ، تخلية الشؤون ، فانها فى هذه الحالة لا تتعدى ارتفاع الموانع ، أما اذا عنت بالتخلية مجرد تخلى أية ارادة خارجية عن التدخل فى قــدرة الانســان وترك الانســـان القيام بالفعل فانها تكون رجــوعا الى الكسب ولكن على نحو سلبى . فالكسب هو تدخل ارادة خارجية فى قــدرة الانسان . وفى كلتا الحالتين يفترض التدخل والكسب أن الجبر هــو الحال الدائم وأن الاختيــار حال عارض ينشأ من الكسب بخلق قدرة على الفعل فى لحظــة القيام بالفعل أو فى التخلى بتخلى الارادة الخارجية المشخصة عن الجبــر الدائم والسماح بحرية وقتية للانسان للقيام بالفعل(٤٤٩) . وقد تكــون الاستطاعة مجموعة هذه لعوامل كلهــا كالصحة وتخلية الشؤون والمدة

=

ص ٧٤ ، الملل ج ١ ص ٧٧ ، ويقول القاضى عبد الجبار : لصحة اما يراد بهــا التاليف من جهة الالتئام أو اعتدال المزاج أو زوال الامراض والاسقام أو شىء من ذلك مما لا يؤثر فى وقوع الفعل ولا فى صحته لان الفعل انمــا يصدر عن الجملة فالمؤثر لابد أن يكــون راجعا الى الجملة . وهذه الامور كلها راجعــة الى المحل . اعتدال المزاج يرجع الى أمور متضادة . فكيف يؤثر فى حكم واحد ؟ وأما زوال الاســقام فانه نفى فكيف يعلق به هــذا الحكم وقد يقــع فى زوال الاسقام الاشتراك . فليس الا أن يقــال صحة الفعل ووقوعه انما لكونه قادرا وكونه قادرا لا يصح الا بالقــدرة ، والقدرة تحتاج الى كل وهى الصحة ، الشرح ص ٣٩٢ ، وقد أثبت الاشــعرى صفة سماها بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج فنحن ندرى تفرقة بين الانسان السليم الاعضــاء وبين الزمن المقعد فى أنه يصح الفعل من الاول دون الثانى . وتلك التفرقة ليست الا فى حصول صــفة للقادر دون العاجز ، وتلك الصفة هى القدرة ، معالم ص ٧٨ .

(٤٤٨) عند بعض المعتزلة الفــاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة وعند آخرين لانســـان اذا كان قادرا بآلات وجد فهو قادر من وجه وغير قادر من وجه ، مقالات ج ٢ ص ١٩٩ ، ج ١ ص ١١١ — ١١٢ ، الفعــل كما يحتاج الى القدرة يحتاج الى الآلة ، الشرح ص ٤٠٩ .

(٤٤٩) عند احدى فرق الاباضية الاستطاعة هى التخلية ، مقــالات ج ١ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ .

والآلة والباعث(٤٥٠) . كذلك قد تتحدد الاستطاعة تحديدا شاملا فتكون كل ما ينال الفعل به . ومع أن هذا التحديد مأمون من الخطأ الا أنه لا يعطى هذه العوامل ولا يشير الى أى شىء معين(٤٥١) . وقد تعرف الاستطاعة تعريفا معنويا خالصا دون الاشارة الى أى محل مادى . حينئذ تكون الاستطاعة مجرد معنى . والمعنى المجرد لا وجود له . أما اذا كان المعنى هو الاشارة الى الاساس النظرى للفعل فانه يكون معنى موجودا مؤثرا فى الفعل(٤٥٢) . وعلى الطرف المقابل للتعريف الصورى الخالص هناك التعريف المادى الصرف الذى يجعل من الاستطاعة مجرد الجسم أو أحد ابعاض الجسم أو نفس المستطيع(٤٥٣) .

---

(٤٥٠) عند هشام بن الحكم الاستطاعة خمسة اشياء : الصحة ، وتخلية الشؤون ، والمدة فى الوقت ، و لآلة التى يكون بها الفعل ، والسبب المهيج الذى من اجله يكون الفعل . فاذا اجتمعت هذه الاشياء كان الفعل واقعا ، مقالات ج ١ ص ١١١ — ١١٢ .

(٤٥١) هذا تعريف هشام بن عمرو من الرافضة ، مقالات ج ١ ص ١١٢ ، ويرفضه ابن حزم لعموميته ، الفصل ج ٣ ص ٢٣ ، ويفصله الشهرستانى قائلا ان الاستطاعة ما لا يكون الا به كالآلات والجوارح والوقت والمكان ، الملل ج ٢ ص ١٣٥ .

(٤٥٢) عند البصريين من المعتزلة الاستطاعة معنى غير صحة البدن والسلامة من الآفات ، الفرق ص ١٨٢ ، وعند بعض الاباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الاباضى ليست الاستطاعة هى التخلية بل معنى فى كونه كون الفعل وبه يكون لفعل ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ ، وعند هشام بن الحكم افعال العباد هى معان وليست باشياء ولا أجسام لان الشىء عنده لا يكون جسما ، الفرق ص ٦٧ .

(٤٥٣) عند هشام بن سالم الجواليقى وشيطان الطاق افعال العباد أجسام لانه لا شىء فى العالم الا اجسام ويجوز أن يفعل العباد والاجسام ، الفرق ص ٦٩ ، وكان النجار ينكر بقاء الاستطاعة لانها ليست بداخلة فى جملة الجسم وهى غيره ، ويستحيل أن يكون فى غيرها لانه يستحيل أن يبقى الشىء بقاء غيره ، مقالات ج ٢ ص ٤٥ ، وعند هشام بن سالم الاستطاعة جسم وهى بعض المستطيع ، مقالات ج ١ ص ١١٢ ، وعند سليمان بن جرير الاستطاعة احد ابعاض الجسم كاللون والطعم ، وهى مجاورة للجسم ، مقالات ج ٢ ص ٥٧ ، وقد تكون بعض المستطيع

وتقتضى حريـــة الافعال أن تكون الاستطاعة قبل الفعل حتى يكون الفعل ممكنا بعد الاستطاعة وحيث يتأتى الفعـــل بارادة الانسان الموجودة من قبل وبقراره الذى هو صنعه وبباعثه الذى يدفعـــه وبغايته التى يسعى نحوها(٤٥٤) . ولا يعنى تقدم الاستطاعة على الفعل أن الفعل متحـــقق بالضرورة اذ لا يتحقق الفعل الا بتوافر شروط الفعل كلهـــا . لا يوجب تقدم الاستطاعة على الفعل بالضرورة وان كانت تمهـــد له امكانياته(٤٥٥) . وبالتالى تكون الاجابة على سؤال : هل الفعل واقع بالاستطاعة ؟ كالآتى : اذا وجدت الاستطاعة وتوافر الباعث والداعى ووضـــح المقصـــد وكملت

= فالاستطاعة مجاورة له ممازجة الدهنين ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ ، وعند ضرار بن عمرو الاستطاعة بعض المستطيع ، مقالات ج ١ ص ٣١٢ ، الفرق ص ٣١٤ ، وعند النظـــام وعلى الاسوارى وأبى بكر بن عبد الرحمن بن كيسان والاصم ليست الاستطاعة شيئا غير نفس المســـتطيع ، لفصل ج ٣ ص ١٩ ، ويرفض ابن حزم ذلك لان العرض لا يكون فى بعض الجسم ، الفصل ج ٣ ص ٢٣ ، ويعتبر أن الاستطاعة هى المستطيع قول فى غـــاية الفساد ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ .

(٤٥٤) اجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعـــل ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، وأن الارادة قبـــل الفعل ، مقالات ج ٢ ص ٩٣ ، وان الاستطاعة لا توجد الا قبل الفعل ، معالم ص ٧٩ ، وأن القدرة متقـــدمة لمقدورها ، الشرح ص ٣٩٦ ، وأن الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى ان يفعل واراداته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمـــراد ، مقالات ج ٣ ص ١٩ ، وعند أبى هاشم والجبائى تتقدم الاستطاعة على الفعل ، الفرق ص ١٨٦ ، الملل ج ١ ص ١١٧ ، وعنـــد النظام الانسان قادر على الشىء قبل كونه وانه لا يوصف بأنه قادر عليـــه فى حال وجـــوده ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ ، ويقول القاضى عبد الجبار الفعـــل يحتاج الى القدرة لخروجه من العـــدم الى الوجود ، الشرح ص ٤١٢ ، ويبرهن على ذلـــك قائلا من قدر أن يطلق امرأته اما أن يكون قادرا على ذلـــك قبل وقوع الطلاق أو حال وقوع الطـــلاق ، فان قدر على فعل ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذى نقوله وان قدر عليه حـــال وقوع الطلاق فالطلاق واقع لا يحتاج الى قدرة ، الشرح ص ٤١٤ .

(٤٥٥) وهذا قول المعتزلة أن الارادة وان كانت موجبة فلا تكون الا قبل المراد ، مقالات ج ٢ ص ٩٣ ، وقول القاضى عبد الجبار ان القـــدرة سابقة للفعل وليست موجبة له ، المحيط ص ٣٤٨ .

الغاية وامتنعت الموانع وقع الفعل . أما اذا توافرت الاستطاعة ، ووجدت الموانع فان الاستطاعة تظل امكانية خالصة دون تحقق . قد توجد الاستطاعة دون فعل اذا لم تتوافر شروط تحقيق الفعل(٤٥٦) . كما لا يعنى تقدم الاستطاعة على الفعل أن تكون الاستطاعة قادرة على فعل أى شئ ممكن أو غير ممكن ما دامت هناك استطاعة . فالاستطاعة موجودة فى حدود الطاقة الانسانية . والفعل ممكن فى حدود القدرة الانسانية . موجها بالباعث والقصد والغاية(٤٥٧) . ولا يعنى تقدم الاستطاعة على الفعل تقدما مطلقا أى تقدما سابقا على وجود الانسان فقبل الانسان لم تكن هناك استطاعة(٤٥٨) . كما لا تعنى الاستطاعة قبل الفعل أنها عرض لانها لا توجد فى حالة امكانية لم تستعمل بعد بل أنها وجود كامن وأن الانسان هو الذى يحول هذا الكمون الى واقع(٤٥٩) . والامر أيضا كالاستطاعة

---

(٤٥٦) اجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة غير موجبة للفعل ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٥ .

(٤٥٧) يتهكم ابن الراوندى على المعتزلة قائلا : وأكثر المعتزلة يزعم أن كل واحد من الناس يقدر على الصعود الى السماء وعلى شرب ماء البحر وعلى قتل أهل الارض والسماء بأسرهم . وكثير منهم يزعمون أن الزنج يقدرون أن يقرضوا الشعر وأن يصنفوا الرسائل ويرد الخياط : وكل ما قلت أن الانسان يقدر عليه ، الانتصار ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤٥٨) ذهبت المعتزلة الى أن الحادث فى حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدورا للقديم والحادث هو بمثابة الباقى المستمر ، وانما تتعلق القدرة بالمقدور فى حال عدمه . يجب تقديم الاستطاعة على المقدور ، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه ، الارشاد ص ٢١٩ ، وعند زرارة بن أعين ، وعبيد بن زرارة ، ومحمد بن حكيم ، وعبد الله بن بكير ، وهشام بن سالم ، وحميد بن رباح ، وشيطان الطاق ، الاستطاعة قبل الفعل ، مقالات جـ ١ ص ١١١ — ١١٢ ، وعند هشام بن خردل وزرقان الرافضى الاستطاعة أيضا قبل الفعل ، مقالات جـ ١ ص ١١٢ ، وكذلك عند الميمونية ، الملل جـ ٢ ص ٤٦ ، وعند عبد الواحد بن يزيد ، مقالات جـ ١ ص ٣١٨ .

(٤٥٩) عند المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشيد ومؤنس بن عمران وصالح قبة والناشئ وجماعة من الخوارج والشيعة الاستطاعة التى يكون بها الفعل موجودة فى الانسان ، الشرح ص ٤١٤ ، وعند

واقع قبل الفعــل . وكيف يأتى أمر فى التو واللحظة ويكون مضمرن الوقوع ؟ ومتى يتم التامل والتدبر فيه حتى يمكن التخطيط له ؟ ومتى ينحــول الامر الى اساس نظرى للفعل ؟ ومتى يحلل ميدان الفعل طبقا للامر المتوقع ؟ قد يحدث ذلــك فى صدور الامر لاول مرة حيث يتحقق الى فعل مباشرة . ولكن بعــد وجود الزمن قد يوجد فى الزمن قبل وجود الفعل التالى وهــو ما تحقق فى حال الامر . وقد يتأخر الفعل لنقص فى الفهم او لضعف فى الباعث ومع ذلك يكون الامر قائما(٤٦٠) .

والتقدم والمقارنة للاستطاعة والفعــل لا يتمان على مستوى الفعل الطبيعى او الفعل الآلى بل فى الفعــل الحيوى اى فى الفعل الاجتماعى(٤٦١). ولهذا توجد علتان : علة قبل الفعل وعلة مصاحبة للفعــل . الاولى هى الاستطاعة السابقة على الفعل والتى لاجلها صدر الامر والثانية الاستطاعة فى حال الفعل التى بها يحقق الانســان الفعل والتى بهــا يحول الامكانية

= الحارثية الاباضية الاستطاعة قبــل الفعل وانها عرض من الاعراض قبل الفعل يحصل بها الفعل ، الملل جـ ٢ ص ٥٥ ، ص ٥٣ ، مقالات جـ ١ ص ١٧١ ، الفرق ص ١٠٥ .

(٤٦٠) اجمع اكثر المعتزلة على ان الامر بالفعل قبله وانه لا معنى للامر به فى حــاله لانه موجود مقالات جـ ١ ص ٢٨٤ ، وعنــد احدى فرق الزيدية الاستطاعة قبل الفعل والامر قبل الفعل ، ولا يوصف انســان بأنه مستطيع فى حال كونه ، مقالات جـ ١ ص ١٤٠ .

(٤٦١) المقدورات على ضربين : مبتدأ كالارادة ومتولد كالصــوت . فالمبتدأ يجب أن تكون القــدرة متقدمة عليه بوقت ثم فى الثانى يصح منــه فعله . والمتولد على ضربين أحدهما يتراخى عن سببه كالاصــابة مع الرمى والثانى لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف . وما لا يتراخى عن ســببه فان حاله كالمبتدأ والمتراخى عن سببه فانه لا يمنع ان تتقدمه القــدرة بأوقات وان كان لا يجب أن يتقدم ســببه الا بوقت ، الشرح ص ٣٩٠ — ٣٩١ ، لآلات بعضها متقدمة وبعضهــا مقارنة فلم لا يجوز أن يكون فى القــدرة ما يتقدم وما يقارن حتى تكون قدرة الانسان مقارنة لمقدورها وقدرة الله متقدمة لها . المعانى التى يحتاج اليها الفعل فى الوقوع اليهــا من القدرة والعلم والارادة منها ما يجب تقدمها ومنها ما يجب مقارنتها ومنهــا ما يجب فيه كلا الامرين ، الشرح ص ٤٠٩ — ٤١٥ .

الاولى الى وقع متحقق . العـلة الاولى اختيارية خالصـة ، فالامكانية مرجردة لمن يحققها ، والثانية اختيارية ناشئة عن شدة الباعث ووضـوح الفكر(٤٦٢) . الاول قبل الفعـل والاستطاعة المبدئية ، والثانية فى حال الفعل وهى الاستطاعة المتجددة التى هى على حافة الامكان والوقوع(٤٦٣) . والحقيقة أن الاستطاعة واحدة قبل الافعال ومعها وهى الاستطاعة الناشئة من تحمل الانسان لرسالته ومسؤوليته عنهـا . وهى موجودة دائما كامكانية حتى ولو لم يوجب الفعل . ولا تنفى مطلقا حتى ولو لم يتحقق أى فعل بل تظل حتى بعـد تحقق فعل واحد كى تتحقق بها افعـال أخرى . ليس الانسـان مجموعة متفرقة من الاستطاعات يتمكن بهـا من اتيان مجموعة اخرى متفرقة من الافعـال . الانسان رسالة يعبر عنها بأفعال متصـلة تكون حياته(٤٦٤) . ويكون كمال الغـاية تعبيرا عن رسالة الانسان وازدهار

---

(٤٦٢) العلة علتان : علة مع المعـلول وعلة قبل لمعـلول . علة الاضطرار مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول ... الامر علة الاختيـار وهو قبله ، والعلة علة الفعل وهى قبله ... العلة قبل المعـلول حيث كانت ... العلة علتان : علة موجبة وهى قبـل الموجب وهى التى اذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف فى معنـاه ولم يجز ترك لها ارادة بعـد وجودها وعلة قبل معلولها وقـد يكون معها التصرف والاختيـار للشيء وخلافه ، مقالات جـ ٢ ص ٦٩ — ٧٠ ، وعند الجبائى العلة علتـان : علة قبل المعلول وهى متقدمة بوقت واحد وما جـاز أن يتقدم أكثر من وقت واحد فليس بعلة ولا يجوز أن يكون له علة ، وعلة اخرى تكون مع معلولها ، مقالات جـ ٢ ص ٧٠ ، وعند النظـام العلل منها ما تقدم المعلول كالارادة الموجبة وعلة يكـون معلولها معها ، وعلة تكون بعـد وهى العرض ، مقالات جـ ٢ ص ٧٠ — ٧١ ، وعند بشر بن المعتمر والاسكافى علة كل شيء قبله ومحال ان تكون علة الشيء معه ، مقالات جـ ٢ ص ٦٩ .

(٤٦٣) عند بشر بن المعتمر والبغدادى وضرار بن عمـرو والكوفى وعبد الله بن غطفان ومعمر بن عمر والعطار البصرى وغيرهم من المعتزلة الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، الفصل جـ ٣ ص ١٨ ، وعند ضرار بن عمرو الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، مقالات جـ ١ ص ٢١٣ ، وعنـد سليمان بن جرير ، الاستطاعة قبل الفعل وهى مع الفعل مشغولة بالفعل فى حال الفعل ، مقالات جـ ١ ص ١٤٠ .

(٤٦٤) ردا على سؤال : هل هناك استطاعة لكل فعل أم استطاعات لفعل واحد أم استطاعات مختلفة لافعـال مختلفة ؟ قيل : لاستطاعة قبل

=

الطبيعة وتحقيقا لوجوده اذا وضح الموقف وتوتر الشعور واذا ما ابتعد الوقع الى أقصى حد عن الموقف الطبيعى ، وهو الموقف المثالى ، واذا ما اشتدت الرسالة فى الانسان الى اقصى حد حتى الحلقوم . ليس الفعل لحظة واحدة بل هو وجود فى الزمان . ولا يتم فى مرحلة واحدة فى آن واحد بل يتم فى الروية ، ويبدأ بوجود الباعث ووضوح الفكر وكمال الغاية وغياب الموانع واختيار لحظة التاريخ طبقا لمسار التاريخ ودرجة تحمل الواقع . ليس الفعل اذن واقعة واحدة تتم فى آن واحد بل هو وجود مستمر فى الزمان(٤٦٥) . والامر باق الى حال الفعل ، ولا يوجب التكرار بل يظل نداء الى الفعل وتوجيها له . وان لم يوجد العمل يبقى النظر فعلا لم يتحقق وامكانية لم تتحول بعد الى واقع(٤٦٦) . ولا يوجد أمر الا اذا كان متحققا ، ولا يكون الامر متحققا الا اذا آن الزمن واستعد الواقع لتقبله . ولو اتى الامر قبل ان يحين الزمن لما تحقق ولكان تكليفا لما لا يطاق . ولو اتى الامر بعد أوان الزمن لكان تخليا عن الواقع وتركه بين

الفعل تنفى وتحدث لكل فعل قبله ، تحدث فى الانسان قبل كل فعل استطاعات لفعل آخر ولتركه أو عجز بنفيها ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

(٤٦٥) عند البعض يقدر الانسان على الحركة فى حال حدوث القدرة، والحركة تقع فى الحال الثانية . وعند لبعض الآخر يقدر عليها فى حال حدوث الاستطاعة وهى لا تقع الا فى الحال الثالثة لانه لابد من توسط الارادة . وعند فريق ثالث يقدر عليها فى حال حدوث الاستطاعة ولم تقع الا فى الحال الرابعة لانه لابد بعد حال الاستطاعة من حال الارادة وحال التمثيل ثم توجد الحركة ، مقالات جـ ١ ص ٢٨١ .

(٤٦٦) اجابة على سؤال : هل يبقى الامر الى حال الفعل ؟ أثبته البعض يبقى الى اجل الفعل وانه يكون فى حال بالفعل ولا يكون أمرا به . ونفاه البعض الآخر ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٥ ، أوامر الله تنقسم الى ما يكون أمرا على الاطلاق والى ما يكون أمرا بشرط . فالاول يلزم الفعل فى الحال والثانى يلزمه اذا حصل الشرط ... الخطاب فى متناولهم والتكليف يجمعهم والموجدين فى الحال جميعا ليس يجب التكرار ، الشرح ص ٤١٠ — ٤١١ .

!اد والجزر الا من طبيعة خالصة توجهه . قد توجد فى كمالها وقد لا توجد ، ما دامت خالية من الفعل الانسانى(٤٦٧) . اذا تم الفعل فى زمانه وبغـــاية متحدة مع كمـــال الطبيعة ومسار التاريخ لا تنشأ الحركة الارتدادية ولا الحركة القافزة على المراحل . الفعل استطاعة وزمان وتاريخ .

و — **التمرينات العقلية** . والحقيقة ان معظم المشاكل حول القـــدرة الالهية والقدرة الانســـانية هى فى حقيقة الامر تمرينات عقلية ، القصد منها المزايدة فى الايمان واثبات أولوية القـــدرة الالهية على القدرة الانسانية مما أوجب الدفاع عن القـــدرة الانسانية دون ما نفاق أو مزايدة . وكلهـا مشاكل موضوعة وضعا خاطئا ولا حل لها الا بعد تصحيح وضع السؤال أو وضع السؤال الصحيح . حلها فى المنهج لا فى المضـــوع . والســـؤال الصحيح يأتى من الموقف الصـــحيح للمتكلم ، هل هو اله أم انســـان ؟ هل وظيفته الدفاع عن حق الله أم الدفاع عن حق الانسان ؟(٤٦٨) وتظهر هذه التمرينات فى عدة أسئلة مثل :

---

(٤٦٧) هذا هو سؤال : هل يجوز ان يؤمر بالصـــلاة قبل كونها ؟ وهذه هى أيضا دلالة موضوع الناسخ والمنسوخ .

(٤٦٨) وقد لاحظ ابن حزم ذلك بقوله : وقد اضطرب النـاس فى السؤال عن اشـــياء ذكروها وسألوا هل يقدر الله عليها أم لا ؟ واضطربوا أيضـــا فى الجواب عن ذلك ... ان السؤال اذا حقق بلفظ يفهم لســـائل منه مراد نفسه ويفهم المسؤول مراد السائل عنه فهو سؤال صحيح والجواب عنه لازم . ومن أجاب عنه بأن هذا سؤال فاسد وأنه محـــال فانما هـــو جاهل بالجـــو ب منقطع متسلل عنه . وأما السؤال الذى يفسد بعضـــه بعضا وينقض آخره أوله فهو سؤال فاســـد لم يحقق بعد ، وما لم يحقق السؤال عنه فلم يسأل عنه ، وما لم يسأل عنه فلا يلزم عنه جـــواب على مثله . فهاتان قضيتان جامعتـــان وكافيتان فى هذا المعنى لا يشذ عنهما شيء منه الا أنه لابد من جواب ببيـــان حوالته لا على تحقيقه ولا على تشكله ولا على توهمه ، الفصـــل ج ٢ ص ١٥٨ — ١٥٩ ، ان كل المسائل من القدرة على احداث فعل مبتدأ او على اعـدام فعل مبتدا فالمسؤول عنه مقدور عليـــه ولا تحاشى شيئا . والسؤال صحيح والجواب عنه بنعم لازم . وان كان المسؤول عنه ما لا ابتداء له فالسؤال عن تغييره أو احداثه أو اعدامه سؤال فاســـد لا يمكن الســـائل عنه فهم معنى سؤاله ولا تحقيق

=

١ — هل يقدر الله على فعل المحـــال ؟ وطبعا تكون الاجابة بنعم فى الحالات الاربعة ، المحال بالاضـــافة والمحال فى الوجـــود والمحال فى بنية العقـــل والمحال المطلق فى ذات الله(٤٦٩) . ولماذا توقف المزايدة ؟ الا يقدر الله ان يغير ذاته ؟ وكيف يكون المحـــال فى العقل وفى الطبيعة ممكنا ؟ الا يكون ذلـــك هدما لبنية العقل وقضاء على قوانين الطبيعـــة ؟ كيف يثق الانسان حينئذ بقدراته الفكرية وبعالمه الذى يعيش فيـــه لو أمكن تغيير قوانين العقل وانقلاب قوانين الطبيعة ؟ هل اثبات القـــدرة الالهية يكون بالضرورة على حساب استقلال العقل وثبات قوانين الطبيعة ؟ وهل يرضى الله أن يكون اثبات قدرته على حساب الانســـان والعالم ؟ أليس ذلـــك مزايدة فى الايمان أو تملقا للسلطة او كلاهما معا ؟ ولماذا يكون عقل الانسان وعلمه وعالمه ومجتمعه هو الضـــحية ؟ وفى سبيل من : الله أم السلطان ؟ وهو السؤال التالى نفسه : هل يقدر الله على أن يجعـــل شيئا موجودا معدوما فى وقت واحد أو جسما فى مكانين او جســـمين فى مكان واحد ؟ واذا كانت الاجابة بنعم بطبيعة الحال كانت صورة الله اشبه بصورة الحــاوى أو الساحر الذى يوهم الناس باشياء فى اليقظة أو فى النوم . وكذلـــك

=
سؤاله . وما كان هكذا لا يلزم الجواب منه على تحقيقه ولا على تشـــكله لان الجواب عن التشكل لا يكون الا عن ســـؤال وليس ها هنا ســـؤالا أصلا ، الفصل ج ٢ ص ١٥٩ ، وما كان هكذا فليس ســـؤالا ولا سائل سائله عن معنى أصلا . واذا لم يســـال فلا يقتضى جوابا على تحقيقه أو توهمه لكن يقتضى جوابا بنعم او لا لئلا ينسب بذلك الى وصفه بعدم القدرة الذى هو العجز بوجه اصلا ، الفصل ج ٢ ص ١٥٩ — ١٦٠ .

(٤٦٩) المحال اربعة أقسام : ا — محال بالاضـــافة مثل نبات اللحية لابن ثلاث سنين واحباله امرأة (مريم) . . . ب — محال فى الوجود كانقلاب الجماد حيوانا (المعجزات) جـ — محال فيما بيننا فى العقل (كون المرء قائما قاعدا) (سير المسيح على الماء) د — محال مطلق مثل التغير فى ذات البارى . وتذكر أيضا حجج نقلية مثل « لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق مـــا يشاء » ، « لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنـــا فاعلين » ، والحقيقة أن التعبير بلو تعبير بالاستحالة أى مجرد افتراض نظـــرى . والاجابة بنعم تعبير عن الحق النظرى ولكنـــه لا يحدث عملا . لذلك قال على الاسوارى ان الله لا يقدر على غير ما علم أنه يفعله مجلة ، الفصل ج ٢ ص ١٦٠ — ١٦١ ، أنظر ايضا الفصل السادس عن الصفات ، القدرة .

السؤال حول قدرة الله على أن يمسخ الكافر قردا وكلبا ، مجــرد سؤال لاعطاء المزايد الفرصة للتعظيم والتاليه والاجابة المسبقة بنعم !

٢ — هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ وفى هذا السؤال تنتقل التمرينات العقلية من الطبيعة الى الانسان ، ومن الرغبـــة فى القضاء على الاجسام وقوانين الطبيعة لاثبات القدرة المشخصة المعظمة الى الرغبة فى القضاء على الحرية الانسانية لاثبات القدرة المطلقة الحرة التى لا تقف امامها قــدرة حرة أخرى . وقد يكون اثبات القدرة رغبـــة فى عدم الوقوع فى التشبيه . فبالرغم من ان الفعــلين من جنس واحــد الا أنهمـــا غير متشابهين(٤٧٠) . ويتجاوز السؤال فيتعدى كونه مجرد عطـــاء فرصـــة للشعور لانه من الطبيعى أن يقــدر الله على جنس ما اقدر عليـــه عباده . واثبات ذلك فى الحقيقة لا يدل على عظمـــة زائدة بل يكون مجرد تحصـــيل حاصل لان الله يقدر بطبيعة الحـــال على ما يقدر عليه الانسان حتى لو كانت الاجابة المرجوة اثباتا للتعظيم فلا يجوز عليه أن يقــدر على ما يقدر عليه الانســـان بل على اعظم منه فان القدرة على جنس الفعل لا تزيد كثير على القدرة على الفعل نفســـه الا درجة لا نوعا ان لم تكن اقل . فمـــا اسهل الفعل عن طريق المبدأ العـــام الذى تندرج تحته الافعـــال الخاصة . وما اصعب الفعل الخاص الفريد لذى لا يندرج تحت جنس معين . ويصبح للسؤال مدلول حقيقى اذا واجهت القــدرة الفعل الانسانى الحر ، وبالتالى يكون السؤال : هل تستطيع القدرة المعظمة أن تسيطر على الفعل لحر وتقضى عليه ؟ والرد بالاثبات يعنى أن القدرة المعظمة لها الاولوية والسيطرة على كل شىء حتى على الفعل الحر(٤٧١) . والرد بالنفى يكـــون اما لان ذلك يثبت عظمة زائدة فما اســـهل أن يقدر الله على ما اقدر عليه عباده ،

---

(٤٧٠) هذا هو رأى لجبائى وابى الهذيل وكثير من المعتزلة ، مقالات جـ ١ ص ٢٥١ ، جـ ٢ ص ٢٠٥ — ٢١١ .

(٤٧١) هذا هو رأى ابى الهذيل فى ان البارى يضطر عباده فى الآخرة الى صدق يكونون به صادقين .

واما اثباتا للفعل الحــر واستقلاله كاستقلال الطبيعة(٤٧٢) . ولاثبـات الحرية يكون السؤال نفســه موضوعا وضعا خاطئا فان الله لا بقــدر احدا من العباد على فعل شيء بل يفعل الانسان من ذاته طبقا لقدرته(٤٧٣) . ومن الطبيعي أن تكون الاجابة اثباتا حتى عنــد المدافعين عن حرية الافعال وقدرات العباد . فالمزايدة بديهية . وتملق الحس الديني لا يتنــازل عنه العلماء أو العامة . بل ان الاعظم هو اثبات أن الله اقــدر على فعــل اجناس أخرى لا يقوى على فعل أفرادها قدرات العباد ، أجناس غير مرئية يجهلها العباد أو مرئية يعلن العباد عن عجزهم امامها مثل الطيران في الهواء أو اختراق حجب الفضــاء أو السير على الماء(٤٧٤) .

٣ — هل الله قادر على ما اقدر عليه عباده ؟ ثم يتعين الســؤال اكثر ويتوجه ليس الى جنس الفعل بل الى ذات الفعــل . فاذا كان المقصود به اعطاء فرصة للشــعور للتعبير عن عواطف التعظيم والاجــلال فان السؤال لا يعطى هــذه الفرصة لانه ما اسهل على القدرة المعظمة أن تقدر على ما يقدر عليه الانسان . واذا كان المقصود هو اثبات قــدرة مطلقة تحتوى على اية قــدرة أخرى خارجها أى القدرة الانســانية فان ذلك يكون

---

(٤٧٢) الاول راى البغداديين من المعتزلة . لذلك يجيبون بالنفى لان الله اعظم ، والثانى راى محمد بن عيسى حتى لا يقضى على الطاعة ، مقالات ج ١ ص ٢٥١ ، ج ٢ ص ٢٠٥ — ٢١١ .

(٤٧٣) ذهب البصريون انه لا بقدر على مقدورات غيره وان كان هو الذى اقدرهم عليها . وهم فى هذا كمن يزعم أن الله يخلق عموم العبـاد بمعلوماتهم ولا يعلم معلوماتهم ، الاصول ص ٩٤ .

(٤٧٤) عند الجبائى الله قادر على ما هو من جنس ما اقدر عليــه عباده من الحركات والســكون وسائر ما اقدر عليه العباد ، وانه قادر على ان يضطرهم الى ما هو من جنس ما اقدر عليه والى المعرفة به ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، ص ٢٥١ ، ويقول : ان الله اذا اقــدر عباده على حركة او سكون او فعل من الافعــال فهو قادر على ما هو من جنس مــا اقدر عليه عباده ، مقالات ج ١ ص ٢٥١ ، وعند البغداديين لمعتزلة لا يوصف البارى بالقــدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس مــا أقدرهم عليه وانه ليس له قدرة أن يخلق معرفة بنفسه يضطرهم اليها ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

تحصيل حاصل لانه ما أسهل من اثبات قدرة مسيطرة على قدرة الانسان كقوى الطبيعة مثلا ، ولكن ما أقساها على الانسان ذاته بالرغم من استطاعة الانسان السيطرة عليها(٤٧٥) . وقد يعطى الرد بالنفى هذه الفرصة لان الله لا يقدر على ما يقدر عليه الانسان لانه يقدر على أعظم منه . يفعل الانسان الممكن ولكن الله يفعل المستحيل . وفى هذه الحالة يكون المقصود هو تجاوز الممكن الى المستحيل . وقد يكون المقصود اثبات الحرية الانسانية التى تعادل على المستوى الطبيعى استقلال الطبيعة عن تدخل اية قوة مشخصة من خارجها(٤٧٦) . وقد يكون الرد بالايجاب دون تعد على الحرية الانسانية ، فتثبت القدرة الاولى مطلقة ويكون الفعل منها بالضرورة وتثبت القدرة الثانية محددة ويكون الفعل منها كسبا(٤٧٧) . اذ تحاول نظرية الكسب الجمع بين اثبات القدرة المعظمة والفعل الانسانى المستقل ، ويكون الانسان حينذاك قادرا على الكسب ، عاجزا عن الخلق(٤٧٨) . وقد يتعدى السؤال الى تعلق قدرة الله المطلقة ، فلا خالق ولا مخترع سواه خاصة وأن قدرات العباد لا تعلم الخلق ولا تجد فى حركاته وسكناته حتى تكون قادرة عليه . والحقيقة أن كل ما يحدث فى الطبيعة ، امتصاص الثدى من فعل الحى ونسج بيوت العنكبوت بأشكال

---

(٤٧٥) هذا هو رأى أهل الحق والاثبات وهم اهل السنة ، فما من مقدور الا والله عليه قادر ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

(٤٧٦) هذا هو رأى ابرهيم النظام وأبى الهذيل وسائر المعتزلة . فمحال أن يكون مقدورا واحدا لقادرين ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ .

(٤٧٧) هذا هو رأى الشحام . فهو يرد بالايجاب ولكن ان فعلها الله كانت ضرورة وان فعلها الانسان كانت كسبا ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ .

(٤٧٨) هذا هو موقف الاشعرى وأهل السنة بوجه عام . فكل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسبا لعباده فهو قادر على أن يضطرهم اليه . وعند أهل الحق والاثبات الرد بالايجاب مع انكار أن يكون موصوفا بالقدرة يضطر بها عباده الى أن يكونوا به مؤمنين ... وعند بعض المعتزلة ان له القدرة على ان يلجىء عباده الى فعل ما أراده منهم . وعند معمر أن القادر على الحركة قادر لعى أن يتحرك ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

هندسية لا يقدر عليهـا المهندسون ، انما يتم طبقا لقوانين الطبيعة(٤٧٩) . ولا حل لذلك الاالكسب اى اثبات مقدور لقادرين ، تجنبا للجبر الذى ينفى مقدورات العبـاد وتجنبا لحرية الافعال التى تنفى القدرة الالهية . ولماذا يعطى الانسـان اقل من حقه بافتراض أن غيره قادر على ما هو قادر عليه بل واعظم منه يتدخل فى شؤونه ويسير له حياته ؟ وكيف تصبح قدرة الله قادرة على افعال العباد وافعال العباد بها من الشرور والآثام ما لا يعد ولا يحصى ؟ هل الله قادر على فعل الزنا وشرب الخمر وقتل الابرياء وظلم العباد ؟(٤٨٠) ان اثبات قدرة انسانية هو اثبات لواقعة انسـانية وتجاوز لانفعالات عواطف التأليه . وقد يكون ذلك على نحـو آخر اثباتا لتنزيه أعظم يقدر الحرية الانسـانية ويرد اليها اعتبارها . ليس المقصـود من امثال هذه الاسئلة المصالحة بين القدرتين كما هو الحـال فى نظرية الكسب بل المقصـود تدمير الانسان الواقعى واثبات الانسان « السوبرمان » أى الله(٤٨١) .

٤ ــ هل يقدر الله على أن يقدر احدا على فعـل الاجسام ، الحياة او الموت ؟ ثم يتخصص السؤال أكثر فأكثر ويتوجه نحـو الطبيعة من جديد .

---

(٤٧٩) انكرت المعتزلة تعلق قدرة الله بأفعال العباد ومن الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين ، فجميع ما يصدر عنها لا يقدر عليها بنفى ولا ايجاد ، الاقتصاد ص ٤٧ ــ ٤٩ .

(٤٨٠) أنكر فريق من المعتزلة أن الله خلق ولد الزنا أو قدره أو شاءه أو علمه ، التنبيه ص ١٧٦ ، اجابة على سؤال هل يوصف الله بالقدرة على ما اقدر عليه عباده فرقتان : أ ــ النظام وابو الهذيل وأكثر المعتزلة أن البارى لا يوصف بالقـدرة على ما اقدر عليه عباده على وجه من الوجوه ب ــ وعند فريق آخر والشحام يقدر الله على ما اقدر عليه عباده ، وان حركة واحدة تكون مقدورة لله وللانسان . ان فعلها الله كانت ضرورة وان فعلها الانسـان كانت كسبا . وعند ابى الهذيل لا تشبه افعال الانسان فعـل البارى على وجه من الوجوه ولا تشبهه فى الاعراض ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦ ، ج ٢ ص ٢٠٥ ــ ٢٠٦ .

(٤٨١) عند أهل الحق والاثبات لا مقدور الا والله عليه قادر كما أنه لا معلوم الا والله به عالم ، وما بين أن يكون مقدور لا يوصف الله بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لا يعلمه فرقان ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ .

وهنا لاتظهر القدرة المعظمة فى فعل جنس الفعل أو ذات الفعل بل داخل الفعل فتوجهه وتقويه وتجلعه قادرا على الخلق كالقدرة والعظمة . فاذا كان المقصود هو اتاحة الفرصة للشعور للتعبير عن عواطف التاليه فما أسهل ذلك ! أما اذ كان المقصود اثبات قدرة فاعلة ضد طبائع الاشياء : فالانسان لا يميت ولا يحيى ، فانها تكون فرصة عظيمة تسمح باثبات هذه القدرة . الانسان بمفرده يسير طبقا لطبائع الاشياء ولكنه بتدخل القدرة المعظمة يسيطر عليها ويقلبها رأسا على عقب ، بحيى الميت ويميت الحى(٤٨٢) . وفى هذه اللحظة يكون اثبات مثل هذه القدرة نفيا للحرية الانسانية ولاستقلال الطبيعة ، ويكون نفيها اما اثباتا للتنزيه ، فان تدخل القدرة المعظمة فى الفعل الانسانى لا يثبت تنزيها اعظم ، واما اثباتا للحرية واستقلال قوانين الطبيعة(٤٨٣) . أما نفيها لان الله اعجز الانسان فهو رجوع الى اثباتها ما دام الله قد أعجز الانسان(٤٨٤) . وقد يجمع بين الاثبات والنفى لا فى الفعل الانسانى بل فى التمييز بين الموضوعات(٤٨٥) .

---

(٤٨٢) كل من يثبت هذه القدرة المعظمة اما من المشبهة الذين يجعلون الله قد أقدر العباد على فعل الاجسام لانه لا يفعل الا ما كان جسما أو المؤله الذين يجعلون الله قد أقدر عليا على فعل الاجسام وفوض اليه الامور والتدبيرات أو المعظمة للانبياء كالنصارى الذين يجعلون الله قد أقدر النبى على فعل الاجسام أو كالصوفية الذين يجعلون النبيين يقومون بفعل المعجزات ، مقالات ج ٢ ص ٢١٥ — ٢١٨ .

(٤٨٣) ينفى مثل هذه القدرة معمر والنظام والاصم وعامة اهل الاسلام ، مقالات ج ٢ ص ٢١٦ .

(٤٨٤) يقوم البعض بنفى القدرة المعظمة لان الله اعجز الانسان .

(٤٨٥) يجيب البعض بالاثبات ، ولكن فيما يتعلق بالطعوم والالوان فقط لا فيما يتعلق بالحياة والموت . ويجيب الصالحى بالاثبات فيما يتعلق بالاعراض كالحياة والموت لا فيما يتعلق بالجواهر . ويجيب النظام بالاثبات ولكن فيما يتعلق بالحركات وحدها . ويجيب آخرون بالاثبات ولكن فى غير حيز الانسان . وعند الغالية الروافض الله قادر أن يقدر عباده على فعل الاجسام والالوان والطعوم والاراييح وسائر الافعال ، مقالات ج ٢ ص ٥٩ ، وأن الله وكل الامور وفوضها الى محمد واقدره على خلق الدنيا فخلقها ودبرها وأن الله لم يخلق شيئا . ويقال ذلك فى على والائمة ، تظهر عليهم الاعلام والمعجزات ، مقالات ج ١ ص ٨٦ .

وكما تسلب الصفات المطلقة الانسان حريته وتحيله الى اقل من انسان لا فعل له ولا خيرة له من أمره . لم يكن الانسان هو نفسه بل كان مرة اقل من انسان ومرة اخرى اكثر من انسان .

وبالرغم من كل محاولات الفكر العلمى الذى يقوم على طبائع لاشياء ، والفكر الانسانى الذى يقوم على اثبات الحرية الانسانية وفعل الاصلح فان القدرة المعظمة تفرض نفسها من خلال عواطف التاليه وتمثل شبح السلطة الرهيب . فكما أن العلم المطلق لا يغيب عنه شىء فكذلك القدرة المطلقة لا يند عنها شىء . واذا كان شبح العلم المطلق يظهر فى الحياة الانسانية فى صورة المخابرات العامة فان القدرة المطلقة تظهر فى صورة الدكتاتور الذى يفعل كل شىء والذى يمتد سلطانه على كل صغيرة وكبيرة(٤٨٦) . ويكون الموقف الشعورى الذى يرفض الدخول فى امثال هذه التمرينات العقلية للتعبير عن عواطف التاليه وهو الموقف الذى يرفض النفى والاثبات والحلول الوسط ، ويتوقف عن الحكم ، ويلغى المشكلة التى يقدمها العقل طوعا للشعور(٤٨٧) . وبالرغم من أن التوقف عن الحكم لا يعطى الاسباب خوفا من الدخول فى المتاهات العقلية التى يرفضها فانه أسلم المواقف الشعورية وأكثرها أمانة . يكفى بعدها تحليل المتاهات العقلية وبيان دورها كتمرينات يقدمها العقل للشعور دون أن يشير الى أى موضوع خارجى .

---

(٤٨٦) أنظر مثلا ما يثيره هذا النص « ليس له منازع ولا نديد ، فعال لما يريد ... لم يزل بصفاته قديرا ... ولم يلحقه فى خلقه شىء مما يخلق كلا ولا نصب ، ولا مسه لغوب ولا نصب . خلق الاشياء بقدرته ، ودبرها بمشيئته ، وقهرها بجبروته ، وذلها بعزته ، فذل لعظمته المتجبرون ، واستكان لعز ربوبيته المتعظمون ، وانقطع دون الرسوخ فى علمه الممترون ، وذلت له الرقاب ، وحارت فى ملكوته فطن ذوى الالباب ، وقامت بكلمته السموات السبع ، واستقرت الارض الها ، وثبتت الجبال الرواسى ، وجرت الرياح اللواقح ، وسار فى السماء والسحاب ، وقامت على حدودها البحار ، وهو اله قاهر يخضع له المتعززون ، ويخشع له المترفعون ، ويدين طوعا وكرها له العالمون » ، الابانة ص ٤ ، ملك قادر ، الانصاف ص ٢٩ ، فى قدرة الله ومقدوراته أجمع أصحابنا على أن لله قدرة واحدة يقدر بها جميع المقدورات ، الاصول ص ٩٣ .

(٤٨٧) يرفض البعض الاثبات والنفى معا ويتوقف فى الحكم .

هذا الموقف فى الحقيقة يكشف عن البنـــاء النفسى للقائل اكثر مـــا يحتوى على اجابة موضوعية أو اقرار حقيقة . ويتلخص هـــذا لبنـــاء النفسى فى الاحساس بالضعف ثم فى الرغبة فى التستر عليه او تقويتـــه باللجوء الى قوة اعظم . وهنا يفترض الانسان قوة أعظم من قوته وحقـــا أكثر من حقه وكانه لما لم يستطيع ان يكون انسانا أصبح اكثر من انسان ! ويحدث ذلك تعبيرا عن عجز الانسان بالضد عن طريق التعويض واعطائه قوة أعظم منه . و ثبات ذلك فى الحقيقة وقوع فى التشبيه ، تشبيه الله بالسلطان القاهر وتدمير الحرية الانســـانية . كما انه اعلاء للانسان الى درجة الله وجعل قدرته مساوية لقدرة الله ومشـــاركته فى الخلق معـــه ، وهو غير المقصود منه مما يدل على أن عواطف التاليه والتعظيم والاجـــلال عواطف عمياء هوجاء ، مناقضة لنفسها ، تعمل ضد مقاصدها . وبالرغم من ذلـــك تظل قدرة الانســـان محدودة ، فالله اقدر منه . وان ما يبدعه لانســـان يلحقه الكون والفساد فى حين أن ما يبدعه الله لا يلحقه الكون والفســـاد حتى يظل الله متقدما على الانســـان ولو بدرجة واحدة . كما أنه ابطال للخلق ، ودلالة الخلق على الخالق ووحدانيته ، واثبـــات للشركة فيه بين الله والانســـان . فالاثبات يؤدى الى غير المقصود منه . ويدل على نقص فى النظرة العلمية ، وتحليل الاشياء بالرجوع الى علل خارجية وليس من باطنها وكان الظواهر الطبيعية فى يد ارادة قاهرة تسيرها كيفما تشـــاء ، تقلب الحجر ذهبا والعصى ثعبانا . وان تفســـير النشأة الطبيعية للكون لا يحدد من ســـلوك الانسان ، فخلق الكون شيء وخلق الفعل شيء آخر . وكيف يسلب من الانســـان فعله وهو حى ويعطى له وهو ميت ؟ قد يبلغ التعظيم مداه على حســـاب الانسان عندما يكون المعبود قادرا على خلق انسان ميت قادر ! وهـــذا فى الحقيقة تعبير عن عواطف التاليه والغـــاء للموقف الانســـانى من اجل التاليه لدرجة افتراض المستحيل عمله ثم من اجل اثبات المؤله وحده قادرا على فعل المســـتحيل مثل فعل الاجسام أو خلق الحياة أو الموت . ان الانسان لا يفعـــل الا فى موقف انسانى ولا تظهر قدراته الا فى مستواها . وان عدم القدرة على السير فى الهواء أو التنفس فى المـــاء ليس نقصا فى القدرة ولكنـــه اخراج للقدرة عن مستواها . السؤال ذن من أوله سؤال خاطىء بالنسبة الى الواقع والى حدود القدرة الانسانية

الذى لا تثبت اى عجز أو نقص فى مقــابل قدرة أعظم واشمل(٤٨٨) . وقد تكون هناك محاولة للتوفيق بين القدرتين ، القــدرة الالهية والقدرة الانسانية أو القدرة الالهية وقوانين الطبيعة فتستثنى الحيــاة والموت والجــواهر والاجسام ولا يبقى لله الا الاعراض ، وهــذا حطة فى شأن الله . كما أنها محاولة خاسرة لانها تجعل الطبيعة صامدة من حيث هى جواهر وأجسام أمام القدرتين معا ، فيثبت عجز القدرة الالهية ويظهر مســتوى القدرة الانسانية فى خلق الافعال لا فى خلق الاجسام(٤٨٩) . أما الاجابة بالنفى فانها تكون

---

(٤٨٨) يمثل النصارى الرأى القــائل بأن الله اقدر النبى على فعل الاجسام واختراع الانام . فالله خص عيسى بلطيفة يخترع بها الاجــرام وينشىء بها الاجســام . وتقول اليهود ايضا أن الله خلق ملكا واقدره على خلق الدنيا (أصحاب ابن يسن) . وعند أصحاب الفلك خلق الله الفلك وخلق الفلك الاجسام ، وأبدع هذا العــالم الذى يلحقه الكون والفساد وان ما ابدعه البارى لا يلحقه كون ولا فساد ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٥ — ٢١٦ ، وقال البعض أن البارى قادر على أن يقدر عباده على خلق الاجسام ، مقالات جـ ٢ ص ٣١ ، فمثــلا عند المشبهة أن الله قد أقدر العباد على فعل الاجسام وانه لا يفعل الا ما كان جســما وأن العباد يفعلون الاجســام الطويلة العريضة العميقة ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٦ ، وعنــد قوم من الغالية أن الله قد أقدر عليا بن أبى طالب على فعل الاجسام وفوض اليه الامور والتدبيرات ، واقدر النبى على فعل الاجسام واختراع الانام ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٦ ، وعنــد عامة أهل الاسلام أن الله أقدر العباد وأحياهم ، ولا يقدر أحدا الا بأن يخلق لــه القدرة ، ولا يكون حيا الا بأن يخلق له الحياة ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٦ ، وعند بعض الضــعفاء من العــامة فعل النبيون المعجزات والاعلام ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٧ ، وعند الصالحى أن الله يقدر الميت فيفعل وهو ميت غير حى ، مقالات جـ ٢ ص ١٦٩ .

(٤٨٩) عند بشر بن المعتمر يجوز أن يقدر الله عباده على فعــل الالوان والطعوم والارابيح والادراك بل اقدرهم على ذلك ولا يجــوز أن يقدر احدا على فعــل الحياة والموت ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٧ ، ص ٦٠ ، وعند أبى الحسين الصالحى الله قادر على أن يقدر عباده على كل الاعراض من الحياة والموت وغيرها ولكنه لا يقدرهم على الجواهر ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٧ ، وقال لا يوصف بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الاجسام ولكنه قادر على فعل جميع الاعــراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الاعراض ، مقالات جـ ٢ ص ٥٩ — ٦٠ ، وعند أبى الهذيل أن ذلك جائز فى الحركات والســكون والاصوات والآلام وســائر ما يعرفون

=

فى نفس الوقت اثباتا للتنزيه واثباتا للحرية الانسانية(٤٩٠) .

٥ — هل افعال الله مختارة ؟ يظهر هذا السؤال الاخير كعود على بدء ليطرح موضوع الاطلاق والتقييد . الفعل المختار هو الفعل المقيد الذى اختير بباعث آخر سوى الفعل كالاصلح مثلا فى حين ان الاختيار نفسه مطلق غير محدود بباعث اخر سوى القدرة المطلقة . اثبات المختار حد من القدرة المعظمة وتأكيد لوجود طرف آخر له استقلاله وحريته وهو الانسان . واثبات الاختيار اثبات للقدرة المطلقة وللحرية التى لا تقوم على اى باعث الا كمظهر للقدرة والتى تلغى امامها كل حرية انسانية أخرى . بل قد وصل الحد فى تأكيد صفة الاختيار الى اعتبارها صفة . من الحياة والعلم والارادة والقدرة تتولد قدرة خامسة وهى الاختيار للتاكيد على الفعل الحر ولكن كل ذلك لله وليس للانسان . وهو اختيار على مقتضى العلم والارادة ولا يصدر عن اية علية او استلزام وجودى أو تكليف او قصد أو مصلحة . ولكن اية عظمة فى مثل هذا الاختيار الذى لا يحكمه قانون ولا

= كيفيته أما الاعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالالوان والطعوم والاراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فلا ، مقالات جـ ١ ص ٦٠ ، وعند النظام لا يجوز أن يقدر الله الا على الحركات لانه لا عرض الا الحركات وهى جنس واحد ولا يجوز أن يقدر على الجواهر ولا على أن يخلق انسان فى غير حياة ، مقالات جـ ٢ ص ١٧٢ ، مقالات جـ ٢ ص ٦٠ .

(٤٩٠) عند عامة أهل الاسلام لا يجوز أن يقدر الله مخلوقا على خلق الاجسام ، ولا يوصف البارى بالقدرة على أن يقدر احدا على ذلك . ولو جاز ذلك لم يكن فى الاشياء دلالة على أن خالقها ليس بجسم ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٧ ، وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لاحد ، وما خلق الله لاحد قدرة على موت ولا حياة ، ولا يجوز عليه ذلك ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٦ ، ص ٣١ ، كما أبى اكثر الناس ذلك ، مقالات جـ ٢ ص ٣١ ، وعند النظام والاصم لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحى ، واحالا ذلك ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٦ ، وقد أنكر أبو الهذيل والجبائى وصف الله بالقدرة على الاقدار عليها . الحياة والموت وسائر الاعراض حتى أنكروا أن يوصف الله بالقدرة على أن يقدر أحدا على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٧ .

تحدده غاية(٤٩١) ؟ والحقيقة أنها مشكلة انســانية خالصة ، وهى مشكلة الاختيار يســقطها الانسان خارج ذاته على التاليه المشخص ولا تحل الا بارجاعها الى اصلها فى التجربة الانسانية . أما الحـلول المتوسطة فانها تكشف عن استحالة تصــور الاختيار المطلق حتى فى الله وكأن الجبر لابد وأن يتسرب ، وكأن الضرورة هى الجوهر والحــرية هى العرض ، وكأن الضرورة هى الوجود والحرية هى العدم(٤٩٢) .

وعجبا! اذا كان المقصود هو البحث فى الحرية الانســانية فان محاولة اثبات الضعف الانسانى لاثبات قدرة أعظم هى تخل عن القضية الاساسية وتملق للقدرة الجديدة المراد اثباتها على حساب قدرة الانسان المنكــرة . انها ليست مجرد مسألة لفظية ، بالرغم من قــدرة تحليل اللغة على تحديد اشــكال التعبير ، ولكنها أعمق من ذلك ، وتعبر عن عواطف التاليه والتعظيم و لاجلال التى تفرض على العقل مقولاتها وعلى اللغة الفاظها . وتعطى لله كل الحقوق وتســلب الانسان جميع الحقوق . ان علم الله لا يعنى الجبر بل الحق النظرى لله لان الجــبر هو سلب الاختيار ، والاختيــار واقع بالمشاهدة والحس والتجربة . ولا يتعلق الاختيــار بالايجاد بل بالتاثير ، بالفعل والترك فيكون حسنا مرة وقبيحا مرة اخرى . لذلك تتفق جميع فرق العقلاء على الاختيار كمناط للتكليف وكفعل للانسان(٤٩٣) .

---

(٤٩١) الرسالة ص ٤٠ — ٤١ ، ويعلق رشيد رضا بأن صفة الاختيار تبطل القائلين بأن العالم كالآلة الميكانيكية وبالرغم من انتفاء المصلحة والغاية !

(٤٩٢) هذه الحلول الوسط مثل : أ — منها ما هو اختيــار ومنها ما هو مختار ب — كلها مختارة لا باختيــار غيرها بل هى اختيار ، وهذا هو قول البغداديين جـ — ما كان من أفعال الله له ترك كالاعراض فهو مختار وما لا ترك له كالاجســام فهو اختيار د — ليست كل أفعال العبــاد مختارة ، ومنها ما يقال أنه مختار ، وجميعا لا يقال له اختيــار ، مقالات جـ ٢ ص ٩٤ .

(٤٩٣) يقول صاحب القــول المفيد : وهذا الخلاف عند التامل يرجع الى أمر لفظى لانــه من نظر الى ان العرب فى محاوراتهم ينسبون الافعال =

رابعا : افعال الشعور فى الطبيعة .

اذا كانت افعال الشـــعور الداخلية هى أفعال القلب وافعال الشعور الخارجية هى افعال الجوارح فان افعال الشـــعور فى الطبيعة هى أفعال الشعور فى العالم واثرها فى الاشياء وهـــو ما عرف عند القـــدماء باسم التولد . فالتولد يرتبط بأفعال الشعور فى الطبيعة أكثر من ارتباطه بأفعال الشعور الداخلية أو افعال الشـــعور الخارجية نظرا لارتباطه بالعـــلم الطبيعى وكأن المقصـــود منه ليس دراسة الافعـــال وعلاقاتها بالبواعث والدوافع اى بدايات الفعل بل بالنتائج والغايات أى ثمرات الافعـــال فى

=

الاختيارية الصادرة من الحيوان الى الحيوان على ســـبيل الحقيقة اللغوية ويجعلون اسناد تلك الافعال الى الحيوانات اســـنادا حقيقيا لا مجازيا كأن الحيوان فى نظره فاعلاً لفعله حقيقـــة . فأطلق القول بأن الحيوان خالق لافعاله الاختيارية أو تسنده اليه حقيقة وأيد ذلك بما يوافقه من الآيات . وهذا الفريق هم المعتزلة . ومن نظر الى أن العـــرب وان كانوا حقيقـــة ينسبون الافعال الاختيـــارية الصادرة من الحيوان اليه ، ويسندونها اليه على سبيل الحقيقة اللغوية . لكن الادلة العقلية التى ذهبت فى الانفس والآفاق دلت على انـــه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى الايجاد الا منه . فلا يجوز شرعا أن ينسب شىء من ذلك الى غيره . وأولوا الآيات التى استدل بها المعتزلة بأن المراد بالخلق فيها معنى التقرير لا الايجاد والتأثير . الخلاف فى الحقيقـــة يرجع الى مسألة فرعية فقهية ، القول ص ٩ — ٤٠ ، ويقول أيضا « وكيف يمكن أن يكـــون المكلف مجبورا فى أفعاله الاختيارية وهـــو انســـان وحيوان ، والحيوان جســـم نام حساس متحـــرك بالارادة والاختيار . فكان من ذاتيات كل حيوان أن يكون متحركا بالارادة والاختيار . فالقول بأن المكلف مجبور فى افعاله الاختيارية وهو انســـان قول بأن الانسان ليس بحيوان وهو كذب ببداهة العقل أو قول بأنه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض ظاهر البطلان . الا ترى أن جميع ما يعتد بهم من العقـــلاء كالحكماء والمعتزلة وأهل السنة لم يختلفوا فى أن الحيوان بجميع انواعه مختـــار فى أفعاله الاختيارية بالمعنى الاخص ، بمعنى أنه يجوز أن يصـــدر منه الفعل بدلا عن الترك وبالعكس (والخلاف فى الكيفية بالواجب عند الحكماء أم بالارادة عند المتكلمين) ، القول ص ٤٣ .

الطبيعة(٤٩٤) . لذلك يظهر التوليد عند القدماء جزءا من خلق الافعال ، تنطبق عليه نظريات الجبر والكسب والحرية سواء فى افعال الشعور الداخلية أم فى افعال الشعور الخارجية ، سواء فى نظرية العلم فى توليد النظر للعلم كفعل داخلى للشعور أو فى نظريات الحركة ، توليد الحركة فى المتحرك كفعل خارجى للشعور(٤٩٥) . ويؤدى الجبر والكسب الى التوليد نفسه وتؤدى الحرية الى اثبات التوليد .

١ — نفى التوليد .

وطبيعى أن تؤدى عقيدة الجبر الى نفى التوليد . فاذا كانت الافعال مخلوقة من الله وانه صاحب كل فعل فى العالم سواء فى أفعال الشعور الداخلية ام افعال الشعور الخارجية ام افعال الشعور فى الطبيعة فانه لا يبقى شىء فى العالم بعد الفعل يمكن أن ينسب الى الفاعل لانه لا قدرة للعبد أصلا . فالجبر ينفى التولد . ويؤدى هذا النفى الى الملاحقة لمباشرة لقدرة المؤله المشخص لكل ما يحدث فى الطبيعة من افعال البشر الداخلية أو الخارجية أو افعال الطبيعة(٤٩٦) .

---

(٤٩٤) فى العصر الوسيط الاوربى و فىبداية النهضة الاوربية الحديثة بدأت ترجمة علم الكلام . فأخذ الاوربيون هذا الجانب عن الحركة فى الطبيعة ، حركة الاجسام ، التماس و لاعتماد ، والاكوان وصاغوا نظرية Imputus واصبح علم الطبيعة مستقلا عن الجانب الالهى فى حين بقى الجانب الالهى عندنا واسقطنا العلم الطبيعى .

(٤٩٥) أنظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، خامسا ، كيف يفيد النظر العلم ، نظرية التولد .

(٤٩٦) أما المتخلفون من المجبرة فقد قسموا التصرفات الى قسمين فجعلوا أحد القسمين متعلقا بنا وهو المباشر والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد . فشاركوا الاولين فى المذهب وزادوا عليهم فى الاحالة حيث فصلوا بين المباشر والمتولد مع أنه لا سبيل الى الفصل بينهما ، الشرح ص ٣٦٣ ، ويشارك فريق من الروافض الجبرية . فالفاعل لا يفعل فى غيره فعلا ولا يفعل الا فى نفسه . وليس الانسان فاعلا لما يتولد من فعله كالالم المتولد عن الضربة ، واللذة التى تحدث عند الاكل وسائر المتولدات ، مقالات جـ ١ ص ١١٣ — ١١٤ .

وتقترب نظرية الكسب من عقيدة الجبر فى نفى التوليد . فالله وحده هو الخالق ، وهو فاعل كل شىء فى العالم بلا واسطة . ولا ينطبق الاكتساب الا على أفعال الانسان الفردية بشرط خلق القدرة من الله فى ساعة الفعل . أما التولد فلا اكتساب فيه لانه أفعال الطبيعة مباشرة ودون خلق قدرة فيها . فاذا كانت للقدرة تاثير فى أفعال الكسب فانها لا تاثير لها على الاطلاق فى أفعال الطبيعة . والخوف من تاثير القدرة الحادثة فى افعال الطبيعة أن تكون حادثة فى كل شىء وخالقة ومبدعة لها ، وهو افتراض نظرى خالص مهمته الاصطدام بمواقف التعظيم والاجلال حتى يتم رفض الفعل فى سبيل الانفعال(٤٩٧) . وكما يتم انكار تاثير القدرة الحادثة فى الطبيعة يتم أيضا انكار تاثير العلل الطبيعية ويقضى على

---

(٤٩٧) الخالق هو الله وحده ، وأن كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة . . . الكل بخلق الله ، شرح التفتازانى ص ١٠٨ ، لا اكتساب فى جميع المتولدات ، حاشية الخيالى ص ١٠٨ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠٧ ، عند أهل السنة والجماعة للحوادث كلها لابد من محدث صانع ، وأكفروا ثمامة واتباعه من القدرية فى قولهم ان الافعال المتولدة لا فاعل لها ، الفرق ص ٣٣١ — ٣٣٢ ، يصح من الانسان اكتساب الحركة والسكون والارادة والتولد والعلم والفكر وما يجرى مجرى هذه الاعراض ولكن لا يصح منه اكتساب الالوان والطعوم والروائح والادراكات ، الفرق ص ٣٣٩ ، وعلى أصل أبى الحسن الاشعرى لا تاثير للقدرة الحادثة فى الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . فلو أثرت فى قضية الحدوث لاثرت فى قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجواهر . فالاجسام تؤدى الى تجويز وقوع السماء على الارض بالقدرة الحادثة غير أن الله أجرى سنة بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له وسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله وابداعا واحدا وكسبا من العبد مجبولا تحت قدرته ، الملل جـ ١ ص ١٤٥ — ١٤٦ ، لذلك يدخل عند الاشاعرة كفرع للقدرة ، القدرة على كل المقدورات ، الاقتصاد ص ٥١ — ٥٣ ، التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض ، وهذا محال فى الاعراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ، ولا هو شىء حاو لاشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه . فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة فى ذات حركة اليد فما معنى تولدها عنها ؟ وقال أهل الاثبات غير ضرار لا فعل للانسان فى غيره ، مقالات جـ ٢ ص ٨٣ .

السببية وحتمية قوانين الطبيعة . ثم يمتزج ذلـك كله بالتصوف عنـد المتاخرين فيتحول الى مجرد توكل بالرغم من أن مباحث العلة والمعـلول من الامور النظرية العـامة فى نظرية الوجود عند المتقدمين . وبدلا من ان يرتبط الاكتساب بالعلية تم القضاء على الاسباب العادية والغاء تأثيرها . وعاد علم اصول الدين سنيا اشعريا ، وانتهى موضـع خلق الافعال والتولد مع انتهـاء الاعتزال . فالله هو الفاعل لكل شىء ، ولا توجد علاقة ضرورية بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب . ويكفر كل من يقول بالسـببية والعلية وفى مقدمتهم الفلاسفة أهل الضلال ! بل رفض المتأخرون من الاشعرية اعتراف المتقدمين منهم بالتاثير بقـوة أودعها الله فى العباد وفى الاشياء ، وكأن دليل التمانع يثبت الآن وحدانية الافعال كما كان يثبت من قبل وحدانية الذات أو الصـفات مما يدل على ان مسـالة الحـرية هى احدى تعينات الالهيات(٤٩٨) . انتهى نفى الاسباب الى الوقوع فى لتوكل والحاق الكسب

---

(٤٩٨) والاسباب العادية لا تاثير لها كالطعام والشراب والثواب والجدار والنار والسراج والشمس والقمر ونحـو ذلك . اقل الطعام يخلق الله الشبع ان شـاء والطعام ليس له تاثير . وعند شرب المـاء يخلق الله الرى ان شـاء والماء ليس له تاثير . وعند لبس الثوب يخـلق الله الستر والثوب ليس له تاثير . وعنـد الجدار يخلق الله الظل ان شـاء والجدار ليس له تاثير . وعند النار يخلق الله الاحراق ان شـاء والنار ليس لها تاثير . وعند السراج والشمس يخلق الله الضوء ان شاء والسراج والشمس والقمر ليس لهم تاثير . الجامع ص ٢٢ ، لا تاثير للامور العادية فى الامور التى اقترنت بها . فلا تاثير للناس فى الاحـراق ولا للطعام فى الشبع ولا للماء فى الرى ولا فى انبات الزرع ولا للكواكب فى انضاج الفواكه وغيرها ، ولا للافلاك فى شىء من الاشياء ، ولا للسكين فى القطع ، ولا لشىء فى دفع حر أو برد أو جلبهما أو غير ذلـك لا بالطبع ولا بالعلـة ولا بقوة أودعها الله فيها بل التأثير فى ذلك كله لله وحـده بمحض اختياره عند وجود هذه الاشياء . أمـا أهل الضلال من الفلاسفة فيقول بتأثير الطبع أى الطبيعة أو تأثير العلة . الاولى ليس فيها اختيار ، والثانية بها اختيار . الاولى توقف على الشرط والمانع ، والثـانية علاقة ضرورية بين العـلة والمعلول . « ولا شك فى كفرهم عند المسلمين ! » . والحاصـل أن الفاعل بحسب الفرض والتقدير ثلاثة : فاعل بالطبع ، وفاعل بالعلة ، وفـاعل بالاختيار . والثالث كالانسان عندهم . « وأما المسلمون فلم يقولوا الا بالاخير ثم هو مخصوص بالواحد القهار . ومن يقل من أهل الزيغ أن هذه

بالجبر والتوحيد بالتصوف . لذلك كثر عن المتاخرين الاستشهاد باقوال الصوفية(٤٩٩) . ثم غلبت النزعة الصوفية على الاشعرية المتاخرة وأصبحت

=

الامور تؤثر بواسطة قوة أودعها الله فيها كما أن العبد يؤثر بقدرته الحادثة التى خلقها الله فيه فالنار تؤثر بقوة خلقها الله فيها وكذا الباقى بدعة خلاف السنة . . . التمسك بقول أهل السنة من أنه لا تأثير لما سوى الله اصلا بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة أودعت فيها وانما التأثير لله وحده بمحض اختياره » ، شرح الخريدة ص ٢٥ — ٢٧ ، وليس للقدرة الحادثة تأثير وانما لها مجرد مقارنة . فالله يخلق الفعل عندها لا بها كالاحراق عند مماسة النار للحطب ، شرح الخريدة ص ٢٤ — ٢٥ ، وقيد قيل شعرا :

والفعل فى التأثير ليس الا ... للواحد القهار جلا وعلا

ومن يقال بالطابع او بالعلة ... فذاك كفر عند اهل الملة

ومن يقل بالقوة المودعة ... فذاك بدعة فلا تلتفت

الخريدة ص ٢٣ — ٢٦

وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب الانسان ، والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق لله ، لا صنع للعبد فى تخليقه ، النسفية ص ١١١ — ١١٢ .

(٤٩٩) بطلان دعوى أن شيئا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه . فمن اعتقد أن الاسباب العادية تؤثر فى مسبباتها بطبعها وذواتها فهو كافر بالاجماع أو بقوة خلقها اله فيه فى كفره قولان . والاصح أنه ليس بكافر بل مبتدع فاسق مثل المعتزلة القائلين العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه . ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ولكن جعل الاسباب والمسببات تلازما عقليا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك الى الكفر لانه قد ينكر معجزات الانبياء لكونها على خلاف العادة . ومن اعتقد ان المؤثر هو الله وجعل بين الاسباب والمسببات تلازما عاديا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجى ، التحفة جـ ٢ ص ٣ ، الامير ص ٩٩ ، وقد قيل شعرا :

فى الاكتساب والتوكل اختلف ... والراجح التفضيل حسبما عرف

الجوهرة جـ ٢ ص ٢٩٣ .

وهما يختلفان باختلاف احوال الناس ، التحفة ص ٩٣ ، وهى مسالة من التصوف لتعلقها بمبحث الرزق ، الاتحاف ص ١٤٨ — ١٥٠ ، ويصبح المرجع هو « الرسالة القشيرية » للقشيرى ، التوكل من الفرائض ، من شروط

=

الدافع الاساسى على نفى التوليد . فالله قادر على كل شىء فى الانسان وفى الطبيعة . واصبحت المعجزات وخوارق العادات هى الظواهر الطبيعية وليس مجرى العادات وما يتفق مع المحسوسات والمشاهدات كما تقتضى بذلك نظرية العلم(٥٠٠) .

= الايمان فى بعض الحركات الحديثة ، الكتاب ص ١٩ ، وقد حاول صاحب القول المفيد التوفيق بين التوكل والاسباب ، القول ص ١٧ ، وتبعه آخرون ، التحفة ص ٣ — ٤ ، الاتحاف ص ٩٨ — ٩٩ ، الامير ص ٩٨ ، وقد قيل فى ذلك شعرا :

و'لاخذ بالاسباب لا ينافى	توكلا أرجح الخلاف
لان الوقوف والايقان	بأن يكون ما قضى الرحمن
مع اتباع سنة البشير	فى السعى فى تحصيل الضرورى
كطعام وشرب وكسوة	تحرز عن صاحب العداوة
وهكذا تفعل الانبياء	كما اتى بذلك استقراء

الوسيلة ص ٩٧ .

(٥٠٠) حكى عن صالح قبة ان جميع أفعال الله تقع ابتداء . ويقول انه يجوز أن يدرك الانسان الامور مع السلامة ويعلمها . وأن يحصل فيه العلم بخلاف ما يشاهد ، وكان يجيز أن تقرب النار من الحطب اليابس فلا تحرقه من غير منع ، وأن يخلق الله بها التبريد وهى على حالها ، وأن يقطع جسم الانسان فلا يألم ، وأن يوضع على جسم الانسان الثقيل فلا يجد ثقله . وكذلك يجوز ان يدرك ما وراء الساتر ومع عدم الضياء والمقابلة اذا خلق الله له الادراك ، ويجيز أن يخلق الله الالم والعلم فى الميت ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٢ — ١٣ ، ويقول : ان الانسان لا يؤمل الا فى نفسه . وأن ماحدث عندفعله كذهاب الحجر عند الوقعة واحتراق الحطب عند مجامعة النار ، والالام عند الضربة ، فالله الخالق له وكذلك المبتدىء له ، وجائز أن يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق الف عام فلا يخلق الله فيه هبوطا ، ويخلق سكونا ، وجائز أن يجتمع النار فى الحطب اوقاتا كثيرة ولا يخلق الله احتراقا ، وأن توضع الجبال على الانسان فلا يجد ثقلها ، وأن يخلق سكون الحجر الصغير عند وقعة الدافع له ولا يخلق اذهابه ولو دفعه أهل الارض جميعا واعتمدوا عليه . وجائز أن يحرق الله انسانا بالنار ولا يألم بل يخلق فيه اللذة ، وجائز أن يضع الله الادراك مع العمى ، والعلم مع الموت . وكان يجوز أن يرفع الله ثقل السموات

أ — **حجج نفى التوليد** . وقد فصلت نظرية الكسب مثل عقيدة الجبر حججا فى نفى التولد . فاذا كانت القــدرة غير سابقة على الفعل بل توجد فقط مع الفعل ، ومع فعل واحد لا يتكرر ولا يتماثل ولا يختلف ولا يتضاد ، فمتى تم الفعل فان القدرة لا تبقى بل تذهب معه . ومن ثم لا يتولد فعل من فعل آخر ببقاء القدرة . وكما أن الاستطاعة فى الكسب غير متقدمة على الفعل فانها أيضا لا تبقى بعد الفعل . ويحتاج الفعل فى كل لحظة الى استطاعة متجددة ، لا هى سابقة على الفعــل مهددة له ، مستوفية لشروطه ، ولا هى تالية له يمكنها أن تقوم بفعل آخر لانها فى هــذه الحالة تكون ســابقة عليه وهذا محــال . الانسان مجرد مستقبل لقدرات لحظية كشرارات كهربيــة تدفعه الى الفعــل ثم يعود الى جموده من جديد . والحقيقة أن هذا الخلق المتجدد للقدرة على الافعال هو القــدرة الجديدة الناشئة عن الفرح بالقيام بالفعل والقــوة غير المتوقعة التى تأتى للانسان وهو بصدد تحقيق الفعل . هذه القوة غير المتوقعة نتيجة لبراءة الانسان وطهارته ، والتزامه برسالته من داخل الانســان وليست من خارج الانسان ، من طبيعة شعوره ومخزون طاقته وليست من أى مصدر خارجى أو ارادة مشخصة(٥٠١) .

=

والارضين حتى يكون ذلــك اجمع أخف من ريشة ولم ينقص ذلك من اجزائه شيئا . وقال : فما تنكر أن تكون فى هذا الوقت بمكة جالســا فى قبة قد ضربت عليك وانت لا تعلم ذلك لان الله لم يخلق فيك العلم به هــذا! وانت صحيح سليم غير متوف . قا ل:لا أنكر فلقب قبة ؟ وقيل له فى أمر الرؤيا اذا كان بالبصرة فراى كأنه بالصين : أكون فى الصــين اذا رايت انى فى الصين : قال : اكون فى الصين وان كانت رجلى مربوطة برجل انسان فى الصين : قال : اكون فى الصين وان كانت رجلى مربوطة برجل انســـان فى العراق ، مقالات ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ .

(٥٠١) عند أهل الســنة جميع ما سمته القدرية متولدا هو من فعل الله ، ولا يصح أن يكون الانســـان فاعلا فى غير محل قدرته ، الاصول ص ١٣٨ ، القدرة الحادثة لا تتعلق الا بقــائم محلها ، وما يقع مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها بل يقع اعتماد العبد عليــه فاندفاعه غير مقدور للعبد ، فاذا اندفع حجر عند اعتمــاد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعــبد ، الارشاد ص ٢٣٠ ، اذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة الجسم وهو عندنا باطل ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ .

وتتفصل حجج نفى التوليد على النحو الآتى :

١ — الاستطاعة عرض ، والعــرض لا يبقى زمانين . وهى حجــة خاطئة لان الاستطاعة ليست عرضا بل هى من مقومات الجوهر . والانسان غير القادر لا يكون انسانا بل جمادا . ووجود مضادات للقدرة لا يعــدم القدرة . القدرة لها شروط وموانع . واذا عدمت لوجــود الضد فان الضد يعدم لوجودها . وان عدمت لانتفاء شرط لها فان الشرط عرض مثل القدرة . وان كان جوهرا فكيف يبقى العرض مع انتفــاء الجوهر ؟ ولا يقال ان القدرة عدم محض لان العدم نفى ، والنفى عدم وجود على الاطلاق . هــذا كله نسيان أن القدرة الباقية هى الاثر أى هى البنــاء الجديد الحادث من القدرة الاولى . فالبحث عن القدرة كعرض أو كجوهر أو كفعل عــدم معرفة بطبيعة القدرة الباقية التى هى انفعال وليست فعلا . أما التولد الطبيعى فانه يدرس فى علم الطبيعة ، خاصة علم الآليات (الميكانيكا) فيما يتعلق بالجذب والطرد والقوة والمقاومة والفعل ورد الفعل . يظل الســهم متحركا أو الحجر جاريا الى أن تخف الحركة بالمقاومة او بالاصطدام . وكذلــك فعل الانسان القائم على القصد والدواعى يظل أثره قائما الى ان يضعف بقدم العهد أو بوجود اثر مضاد(٥٠٢) .

---

(٥٠٢) عند الاشعرية الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، الملل ج ٢ ص ١٤٤ ، وعند الجوينى القــدرة الحادثة عرض من الاعراض ، وهى غير باقية . وهــذا حكم جميع الاعراض ، الارشــاد ص ٢١٧ ، الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى ، ولا يصح ان يوجد بعــد الفعل ، الانصاف ص ٤٧ ، عند فريق من الاباضية الخوارج ، يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الاباضى ، الاستطاعة لا تبقى وقتين ، مقــالات ج ١ ص ١٧٤ ، ويستدل الجوينى على ذلــك بعدم القــدرة لوجود الضد ، الارشاد ص ٢١٧ — ٢١٨ ، وعند البلخى وبعض المعتزلة أيضا القدرة لا تبقى ، ولا توجد فى جارحة ميتــة ولا عاجزة . وعندهم ان الاستطاعة لا تبقى وقتين ، وانه يســتحيل بقاؤها . مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٧ ، كما أنكر الصالحى أن يكون الانسان يفعل فعلا عن طريق التولد ، مقالات ج ١ ص ٢٧٧ ، وكذلك عند الحسين بن محمد النجار ، الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان ، ولكل فعل استطاعة تحدث معه اذا حدث . الاستطاعة لا تبقى فى وجودها وجود الفعل ، وفى عدمها عدم الفعــل ، مقالات ج ١ ص ٢١٥ .

٢ ـــ الافعال فى المستقبل كلها ممكنات ، والممكنات واقعـــة تحت قدرة اخرى اعظم من قدرة الانسان ، وهى قدرة المؤله المشخص . والحقيقة ان ذلك هو المطلوب اثباته وبالتالى تقوم الحجة على الدوران . كما ان الممكن لا يستند الى شىء آخر غير الفعل الانسانى ، وان تحوله الى فعل مرتبط بالقصد والباعث والغاية . الممكن امكانية خالصـــة غير محددة ، طاقة مخزونة فى النفس لا تتحقق الا بفاعلياتها الداخلية وامكانيات تحققاتها الخارجية(٥٠٣) .

٣ ـــ ان اعتبار مقدور لقادرين لا يبطل التولد بل يثبت الغاية . ان كان هناك شىء تجذبه قدرة وتدفعه قدرة اخرى فان حركة الشىء تتحدد بالقدرة الغالبة المؤثرة فى الشىء المتحرك . وان لم يتحرك الشىء تعادلت القدرتان وامحى الاثر على الشىء . كما ان ذلك افتراض مسبق وليس حجة بديهية . فالمقدور لقادر واحد بالاضافة الى الموانع ، ما دام الفعل لا يكون فعلا الا فى موقف(٥٠٤) .

٤ ـــ ان القول بان التولد نتيجة لمجرى العادات لا ينفى التولد بل يثبته ثم يفسره تفســـيرا طبيعيا . وهذا ما يرفضه الكسب الذى يجعل مجرى العادات ابتدا من خلق قدرة خارجية . ولا يمكن نفى مجرى العادات لانه يثبت بالحس والمشاهدة والتجربة . ولا يمكن ان يكون من فعل ارادة خارجية والا لما كان مجرى العادات . فالعادة والارادة نقيضان . السـابقة

---

(٥٠٣) استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء ، المواقف ص ٣١٦ .

(٥٠٤) يقول الرازى : اذا التصق جزء واحد بيد زيد ثم جذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحدهما اولى من وقوعها بالآخر . فاما أن يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم أن يجتمع على الاثر مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم اولا بواحد منهمـــا وهو المطلوب ، المحصل ص ١٤٥ ، الحجة نفســـها فى « المواقف » كالآتى : اذا التصق جسم بكف قادر وجذبه احدهما ودفعه الآخر الى جهة فان قلنا حركة تولدت من حركة اليد فاما بهما فيلزم مقدور بين قادرين واما باحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة ، المواقف ص ٣١٦ .

ارادة الطبيعة الكامنة فيها . وليست ارادة مشخصة خارجة عنها ، مديرا او ضدها(٥٠٥) .

٥ — واذا كانت القدرة لا تبقى لا لنفسها ولا لبقاء يقوم بها فانها تبقى على الاقل فى الاثر الذى يتركه الفعل وفى السنة التى يتركها الانسان وراءه بعد الاخترام . تقوم الحجة على فكر دينى الهى مقلوب وهو الاختلاف بين الذات والغير . بل ان قسمة الاشياء الى جوهر وعرض فكر دينى الهى مقلوب . الاشياء اشياء دون قسمة فيها الى أولى وثانوى(٥٠٦) . وقد تتحول الحجج الايجابية لنفى التولد الى شبهات سلبية ضد اثبات التولد . وهى شبهات يسهل الرد عليها على النحو الآتى :

١ — لا يعنى التولد أن الفاعل فاعل وهو ميت أو غير قادر او معدوم لان الفاعل هو مقدوره . والانسان هو اثره ، وبالتالى يظل فعل الوحى قائما حتى بعد الاخترام من خلال الاثر والسنة . بل ان فعل الانسان قد يكون اكثر تاثيرا من خلال سننه واثاره وافكاره بعد الاخترام منه قبل ذلك . فقد يؤدى الحصار المضروب حول الفاعل الحى اثناء حياته الى تقليص اثره ولكن سرعان ما ينفجر هذا الاثر بعد فك الحصار وبعد الاخترام بفعل

---

(٥٠٥) يقول الرازى : احتجوا بحسن الامر والنهى بالقتل والكسر ... الله لما اجرى عادته بخلق هذه الآثار فى المباشر عقيب حصول هذه الانفعال فى المباشر صح الامر والنهى ، المحصل ص ١٤٥ ، ويقول الايجى : لم لا يكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك ؟ المواقف ص ٣١٧ .

(٥٠٦) فان قالوا : ولم زعمتم أن القدرة لا تبقى ؟ قيل لهم : لانها لو بقيت لكانت لا تخلو ان تبقى لنفسها او لبقاء يقوم بها . فان كانت تبقى لنفسها وجب ان تكون نفسها بقاء لها والا توجد الا باقية . ومن هذا ما يوجب ان تكون باقية فى حال حدوثها . وان كانت تبقى ببقاء يقوم بها ، والبقاء صفة فقد قامت الصفة بالصفة والعرض بالعرض ، وذلك فاسد . ولوجاز أن تقوم الصفة بالصفة لجاز ان تقوم بالقدرة قدرة ، وبالحياة حياة . وبالعلم علم ، وذلك فاسد . اللمع ص ٩٤ .

قوانين الطبيعة وفى مسار التاريخ(٥٠٧) .

٢ — لا يعنى التولد اثبات مقدورات لا تتناهى للانســان لان التولد كالفعل الاول داخل فى حدود الطاقة . ومتى انتهى اثر الفعــل الاول انتهى التولد اما لضعف السبب الاول أو بمعارضته بسبب آخر أو لقــدم العهد عليه . ولما كان التولد يتم فى الزمان ، والزمان متناه كان التولد متناه كذلك اما بزمان الفعل أو بالاجل أو بالحياه(٥٠٨) .

٣ — ولا يعنى التولد استحقاق المدح والذم بعــد الموت استحقاقا مباشرا ولكن يظل الحكم صــادرا على الانسان فى التاريخ اما مدحا اذا سن سنة حســنة واما ذما اذا سن سنة سيئة ودون أن يلغى ذلك مسؤولية الافراد بتوجيــه افعالهم فى افعال التولد لانهم باستطاعتهم توليد افعــال اخرى وايقاف الافعال المتولدة الاولى ، مقابلة سنة بسنة ، ومعارضــة أثر بأثر(٥٠٩) .

---

(٥٠٧) شبهة الاشــاعرة هى أن التوليد يؤدى الى أن الفاعل فاعل وهو ميت او وهو غير قادر او معدوم ! ويرد القاضى عبد الجبار : الفاعل هو مقدوره ، والفعل يحتــاج الى قدرة تتقدم الفعل وليس بالضرورة الى المصاحبة . اذا لم يفتقر اليها جاز حدوث ضدها بدلا منهــا . فالافعال على ضربين : أ — مباشر يسح وجود أقل قليل الاجــزاء منه فى حال موته وزوال كونه قادرا ما لم يكن يفتقر الى حياة مثل افعال القلوب ، وما زاد على الجزء الواحد فلا يجوز ب — المتولد الذى يولد اما شــيئا واحدا ولابد لتجديد المسببات من تجديد الاسباب مثــل النظر والعلم والاعتقاد والكلام والمجاورة والتاليف والتفريق ، وهو يجوز أن يوجد فى حال الموت ما لم يحتج الى حياة كالعلم واما يولد حالا فحالا فلا يحتاج الى تجديد وهو يجوز فى وجوده فى حال الموت والعجز ، المحيط ، ص ٤٠٢ — ٤٠٣ .

(٥٠٨) وقضيتم باختصاص العبد بمقدورات لا تتناهى ، ولا يعنيكم بعد ذلك مناقضتكم اصلكم فى الحكم بخروج بعض الاجناس من مقدورات العباد ، الارشاد ص ٢٣٢ .

(٥٠٩) هذه هى شبهة الاشاعرة ، ويرد عليها أبو هاشم قائــلا ان الانسان يستحق الذم والعقاب على السبب فى حــال وقوع السبب من جهة ، المحيط ص ٤٠٣ — ٤٠٤ .

٤ — ولا يقال أن ما يتراخى لا يقدر عليه العبد لان الانسان قادر على الفور وعلى التراخى معا . واستمرار الفعل يبدأ بفعل . وقدرة الانسان على الفعل قدرة فى الزمان . ولما كان الزمان متصلا فان القدرة على الفعل بل والفعل ذاته يكون متصلا كذلك دون ما حاجة الى تدخل اراده خارجية . بل يتم ذلك من طبيعة الفعل ذاته واثره فى الزمان(٥١٠) .

٥ — ولا تعنى المشاركة تقسيم العالم الى قسمين ، قسم للانسان ، وقسم لغيره . فهذا انكار لقدرة الانسان وامكانياتها ، وانكار لعواطف التاليه والتعظيم التى تود اثبات قدرة شاملة وحاوية لكل شىء . وكيف ننكر التولد والكسب نفسه قائم على التولد ؟ الكسب مشاركة اجتماع ارادتين على شىء واحد . وبالتالى يكون فعل الانسان فى الكسب متولدا عن فعل المؤله المشخص ؟ فالكسب يثبت التولد راسيا بمشاركة الله الانسان فى الفعل فى حين ان التولد يثبت افقيا باستمرار فعل الانسان فى الطبيعة(٥١١) .

ب — **مخاطر نفى التوليد** . وينتج عن نفى التوليد عدة مخاطر على حياة الانسان وافعاله فى الطبيعة وسيطرته على مظاهرها وعلى نشأة العلم القائم على العلية واهمها :

١ — انكار فاعلية الانسان فى الطبيعة كانكار الجبر والكسب لهما

---

(٥١٠) هذه هى شبهة الاشاعرة ، ما يتراخى لا يقدر عليه . ويرد عليها القاضى عبد الجبار قائلا : المبتدأ لابد من قدرته عليه قبل وجوده بوقت واحد ولا يزيد ، وكذلك التولد الذى يصاحب السبب . فاما اذا تأخر عنه مثل النظر والعلم والاعتقاد والحركة فانما يراد بذلك الوقت الواحد . فسبيل القدرة أن يتقدم بوقتين . وأما ان كان السبب يولد أمثاله فالواجب تقدمه على هذا السبب الاول بوقت واحد ثم يصح أن يعدم . والمسبب يقع بعد اوقات كثيرة ، المحيط ص ٤٠٦ — ٤٠٧ .

(٥١١) الذى يوجد فى حيز الانسان هو فعله دون ما تعداه الى فعل غيره . ما تعداه ما تفرد به الله ، وهذا هو مذهب المجبرة فى قولهم بالكسب ورأى صالح قبة ، المحيط ص ٣٨٠ .

وكأن الله هو الفاعل الحق فى ظواهر الطبيعة وليس فقط فى افعال الانسان فى حين أن اثبات التولد اثبات لقدرة الانسان واثبات لفعله فى الطبيعة . انكار التولد اثبات لعجز الانسان وعدم استطاعته فعل شىء وانكار لاستمرار الفعل الانسانى فى الطبيعة على مظاهرها . والحقيقة أن ذلك خلط بين مستوى الحق ومستوى الواقع . فالله صاحب كل شىء حق نظرى ، والطبيعة مستقلة واقع عملى . كما أنه تفسير حرفى للصور الشعرية التى تعبر عن هذا الحق النظرى تأكيدا على وحدانية العالم من أجل ترسيخ وحدانية الشعور(٥١٢) .

٢ — تصور الفعل فى محل اى مكان لا قبله ولا بعده وكانه نقطة ساكنة على خط ساكن . فى حين أن الفعل تعبير عن القدرة ، والقدرة حركة ، والفعل حياة . ومن ثم كان أثره اقرب الى الحركة منه الى السكون ، ومن الكيف منه الى الكم . انكار التوليد اذن نظرة تقوم على الانقطاع لا على الاتصال ، على التجزئة فى الكم لا على التواصل فى الكيف مما يجعل الفعل الانسانى مبتورا من النهاية ، محاصرا منذ البداية ، نهرا مغلق المصب .

٣ — نفى قانون العلية وانكار الصلة الضرورية بين العلة والمعلول .

---

(٥١٢) المتولد مقدور فان قضى بذلك خاصة كان مصرحا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب فان شرط الفعل كونه مقدورا للفاعل . واذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضا المصير الى أن ما نعلمه من جواهر العالم واعراضه ليس فعلا لله ولكنه واقع عن سبب مقدور موجب لما عداه وذلك خروج من الدين وانسلال عن مذهب المسلمين ، الارشاد ص ٢٣٢ ، وكل ما دلنا على تفرد البارى بخلق كل حادث فهو جاء ردا على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الاسباب ، الارشاد ص ٢٢٣٢ ، من قال بالتولد من فعل انسان أوحى بأنه من فعل الانسان والحى وما تولد من غير حى فهو من فعل الطبيعة أبطل الحقائق وغابت عنه موجبات العقول . والصواب ان كل ما فى العالم من جسم أو عرض من جسم أو أثر من جسم خلق الله بنص القرآن وحكم الله سواء كان من حى أو جماد ، الفصل ج ٥ ص ١٣٢ — ١٣٣ .

السهم يصدر ولا يصيب ، والحجر يقع ويتعلق فى الهواء ، والنار تسرى فى القطن ولا تحرق ! وهذا هدم لقوانين الطبيعة وقضاء على العلم . حينئذ تستلم الخرافة باثبات أن المؤله المشخص هو الذى يتدخل لايقاف السهم أو ايصاله أو فى تعليق الحجر او اسقاطه او فى احراق القطن أو تبريده ! وكان هذا التدخل المتوهم هو أعظم دليل على وجوده وقدرته وارادته ! ان نفى التوليد انكار لقانون العلية وانه طالما وجد السبب وجد المسبب ، ويكفى أن تحدث القدرة السبب اولا ويظل الفعل للسبب بعد ذلك . التوسط بالاسباب فى افعال الطبيعة هو قوام الفكر العلمى والعملى . ولكن الفكر الدينى الالهى ينازعه سلطانه ويجعل فعل الاسباب من المؤله المشخص يتعامل مع الطبيعة مباشرة دون توسط بالاسباب . انكار التولد يسلب الانسان فعله ، ويعطى المؤله اخص خصائص الانسان . واى التفسيرين اقرب الى العقل والمشاهدة ؟ تدخل المعبود المشخص فى ظواهر الطبيعة لاحداثها أم احداثها بفعل لانسان ؟ أن انكار التولد يعنى زحزحة الانسان عن مكانه لافساح المجال لقدرة المؤله المشخص واثبات افعال الانسان والطبيعة له(٥١٣) .

---

(٥١٣) الذى وصفوه بكونه متولدا لا يخلو اما أن يكون مقدورا أو غير مقدور . فان كان مقدورا كان ذلك باطلا من وجهين أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع . فاذا كان المسبب واجبا عند وجود السبب أو بعده فينبغى أن يستقل بوجوبه ويستغنى عن تأثير القدرة فيه . ولو تخلبنا اعتقاد مذهب التولد وخطر لنا وجوب السبب وارتفاع الموانع واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلا فوجد المسبب بوجود السبب ... والوجه الثانى أن المسبب لو كان مقدور التصور وقوعه دون توسط السبب . والدليل عليه انه لما وقع مقدورا للبارى اذا لم يتسبب العبد اليه فانه يقع مقدورا له من غير افتقار الى توسط سبب ، الارشاد ص ٢٣١ ؟ ويقول الاشاعرة : حدوث كل فعل لا من فاعل فيه ابطال لدلالة الموحدين على اثبات الصانع . يمد الانسان وتر قوسه ، ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله فى السهم ذهابا ، ويقع السهم على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه . ويجوز الجمع بين النار والقطن بلا احتراق ، وخلق الولد قبل الوطأ ، وخلق السمن قبل العلف ، ووقوف الحجر فى الهواء ، الاصول ص ١٢٨ — ١٣٠ ، وكل من زعم من القدرية أن المخلوق يجوز أن =

٤ — يحدث الله فى المعلول مرة واحدة ولا ضمان لحدوث المعلول مرة ثانية الا بقدرة متجددة فى العـلة . فالسهم يصـدر ولا يصيب ، والحجر يقع ويتعلق فى الهواء والنـار تسرى فى القطن ولا تحرق ، وهذا انكـار لقوانين الطبيعة واطرادها وابطال للحياة الانسانية . ولا يعنى التـولد غياب السبب مطلقا وزحزحة الارادة الالهية بل يعنى اسـتمرار أثره . فالسبب مصـدر الفعل أو القوة المؤثرة الناشئة عنـه ، وهى سنن الكون التى تحكم بهـا الارادة الالهية مسار العالم . تحكم الارادة العالم بتوسط الاشياء وليس مباشرة(٥١٤) .

٥ — مزاحمة الفكر الغيبى للفكر العلمى . اذ يتضح فى موضـوع التوليد الصراع بين الفكر الدينى الغيبى ، والفكر الدينى العلمى . وهى

=

يحدث فى غيره اعراضا وتأليفا فلا دليل له عن طريق العقل على أن الله هو الفاعل لتأليف أجزاء السماء وحركات الكواكب ، الاصول ص ١٣٨ — ١٣٩ ، المباشر خلق الله فينا من حيث الكسب أما المتولد فان الله متفرد بخلقه ، الشرح ص ٣٢٤ .

(٥١٤) ذهب الباقلانى وسائر الاشـعرية الى أنه ليس فى النار حر ، ولا فى الثلج برد ، ولا فى الزيتون زيت ، ولا فى العنب عصير ، ولا فى الانسان دم ! وهذا تخليط وانكـار لما يعرف بالحواس وضرورة العقل . ثم هم يقـولون مع ذلـك أن للزجاج والحصى طعما ورائحـة وان لقشـور العنب رائحة وأن للفلك طعما ورائحة . دعواهم أن الله خلق كل حر نجده فى النار عند مسنا اياها ، وكذلك خلق البرد فى الثلج عند مسنا اياه ، وكذلك خلق الزيت عند عصر الزيتون والعصير عند عصر العنب ، والدم عند قطع الشرايين . فاذا كانت هذه شهادة الحواس فمن أين ان للزجاج طعما ورائحة وللفلك طعما ورائحة ؟ لعل الناس ليس فى الارض منهم أحد وانما ذلـك خلقهم الله عند رؤيتهم ، ولعل البطون لا مصارين فيها ، والرؤوس لا ادمغة فيها ولكن الله خلق ذلك عند الشدخ والشق . كل ذلك مكذب بالنصوص التى ترى أن الحر فى النار ، وان الشجرة تنبت وبأن السكر والعصير مأخوذ من التمر والعنب . وقد قيل أحلى من العسل وأمر من الصبر وأحر من النار ، الفصل جـ ٥ ص ١٣٥ — ١٣٦ ، الاعتماد على رأى المحققين من الحكماء على نفى تأثير الجسم فى ايجاد الجسم مع انهم يقولون بالفيض وأقرب الى اثبات العلية والسببية ، الملل جـ ١ ص ١٤٩ — ١٥٠ .

المركة الرئسية فى الطبيعيات . ويظل الفكر فى التولد متذبذبا بين العاطفة والعقـــل ، بين الخرافة والعلم . ويظل المؤله المشخص متحفزا باستمرار لسلب الانســـان كل ما يختص به ، ويعطى له اخص خصائص الانسان . يظل الانسان بلا عمل أو قدرة او اختصاص . واذا كان من وظائف التوحيد كونه فكرة محددة مهمتها التمييز بين المستويات ، بين المادة والصـــورة ، فان المؤله المشخص يلغى عمل الفكرة المحددة ويخلط بين المستويات(٥١٥) .

٢ ـ اثبات التوليد .

لما كانت الاستطاعة لا توجد فقط قبل الفعـــل أو مع الفعل بل أيضا بعد الفعل ثبت التولد(٥١٦) . فالانسان بعد أن يقوم بفعل مبدئى يبقى اثر

---

(٥١٥) عند القديم المبتدأ من فعله ان صحت اعادته لم يزل تعلقه به ، المحيط ص ٤٠٧ .

(٥١٦) عند ضرار بن عمر الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعـــد الفعل ، الفرق ص ٢١٤ ، لذلك ســـوى ضرار بين المباشر والمتـــولد ، الشرح ص ٣٢٤ ، فى أن المتولد كالمباشر من فعل العبد ، المحيط ص ٣٨٠ ، اطبقت المعتزلة على بقاء القدرة ، الارشاد ص ٢١٧ ، اثبات التولد ، المحيط ص ٢٢٩ ، لما اسندت المعتزلة افعـــال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيبا قالوا بالتوليد ، وهو ان يوجب فعل لفـــاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح ، المواقف ص ٣١٦ ، كما يقول ابو الهذيل وبشر بن المعتمر وهشام الفوطى بالتولد ، الانتصار ص ١٧٠ ـ ١٧١ ، الافعال اما مبتدأ أو متولد ، المحيط ص ٣٨٩ ، المباشر هو الذى يحل محل القدرة والتولد ما عداه ، المحيط ص ٣٩١ ، والحقيقة أن المعتزلة فى سؤال : هل تبقى الاستطاعة ام لا على مقالين : ا ـ ابو الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والاسكافى وأكثر المعتزلة يقولون بالبقاء ب ـ البلخى ورفاقه يقولون بأنها لا تبقى وقتين ، وأنه يستحيل بقاؤها ، وان الفعل يوجد فى الوقت الثانى بالقدرة المتقدمة المعدومة . ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز بل يخلق الله فى الوقت الثانى قدرة فيكون الفعل واقعا بالقدرة المتقدمة ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، اجاز البعض مثل البلخى وجعفر بن حرب والاسكافى وقوع الفعل مباشرة بقوة معدومة . مقالات ج ١ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ ، أنظر شبهة لو صح التوليد لصح الفعل ابتداء وعدم انطباقها على المعتزلة لانهم يقولون بالفعل المباشر ابتداء وليس فقط بالفعل المتولد ، المحيط ج ٩ ، التوليد ص ٢٧١ ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

هـذا الفعل قائما وتظل فاعليته سـارية الى أن تحدث موانع توقفهـا كفاعلية مضادة أعظم أو كضعف فى تمثل الفاعلية أو تآكلها بمرور الزمن . الفعل المباشر هو الذى لا تبقى استطاعته فى وقتين فى حين أن الفعـل المتولد يحدث بأثر القـدرة الاولى دون حاجة الى بدء ثان . وكما أن القدرة فى المبتدأ سابقة على الفعـل فكذلك القدرة فى المتولد سابقة على الفعل . والفرق بين القدرتين أن الاولى مباشرة والثانية متولدة . ولا يعنى غياب الفاعل غياب الفعـل لان الفعل مشروط بالقدرة لا بالفاعل . وما دامت القدرة موجودة فالفعل موجود . ولا يهم أن تكون القـدرة المتقدمة باقية بفعل الابتداء أم باقية بارادة خارجية . فلا معنى لاثبات ارادة خارجية تبقى على القدرة واسـتمرار الفعل ما دامت موجودة . والاستمرار فى الوجود أسهل من الوجود ابتداء . لا يقع الفعل المباشر على الاطلاق بقدرة معدومة لانـه هو الفعل المبدئى . والامر فعـل . وطالما كان موجها فهو فعل ، وفعله باق ما بقى الزمان ، ولا يحتاج الى أمر مجـدد . الفعل للتكرار على ما يقول الاصوليون . التوليد اذن اما أن يحدث فى الحـال أو يحدث فى الاستمرار . الاول كالفعل الناتج عن فعل آخر ، والثانى كالفعل الذى يحتاج الى وقت يختمر فيه وينضج ويظهر بعد مدة من الزمان(٥١٧) .

أ — **حجج اثبات التوليد** . ومع أن اثبات التوليد لا يحتاج الى أدلة فهو تجربة واقعية وشهادة حسية ضرورية الا أن هناك عدة أدلة تثبت وجوده سواء كانت نقلية أم عقلية منها :

١ — يثبت التوليد باثبات العلية أو السببية لانه يقوم عليها وعلى التوسط بالسبب . يحدث الفعل بتوسط سبب لا بطريق مباشر ، خاصة اذا كـان الفعل يتطلب قدرة أعظم من القـدرة الاولى ولا يمكن أن يحدث

---

(٥١٧) قسمت المعتزلة المتولد الى ما توليده فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه ، والى ما توليده حال حدوثه ودوامه . الاول كالمجاورة المولدة للتاليف والوهن المولد للألم ، والثانى كالاعتماد اللازم السفلى ، المواقف، ص ٣١٨ .

بالقدرة فى الحال الاول . فكثيرا ما اثرت فكـــرة فى التاريخ ، وامتد اثرها اضعاف ظهورها فى الحـــال الاول . ان الفعل الاول القـــائم على صفاء الباعث وكمال الغاية متطور بطبيعته وقادر على احتـــواء أكبر قدر ممكن من الواقع(٥١٨) . وقد يكون السبب نوعين ، سبب معنوى فكرى نظرى خالص مثل الافكـــار والسنن والقوانين واثرها فى التاريخ ، وسبب مادى مباشر وهو العلل المـــادية فى الظواهر الطبيعية . الاولى اسباب غير مباشرة او معنوية والثانية اســـباب مباشرة أو مادية . لا يحتاج اثبـــات التولد اذن الى اثبات التوسط بالسبب المـــادى وحده فالتولد بقاء معنوى للفعل الاول واستمراره فى الزمان . ليس الفعـــل هو الفعل الطبيعى فحســـب الذى يحتاج الى مسبب مادى متوسط حتى يحدث اثره بل هـــو ايضا الفعل الانســـانى الذى يحدث اثره بتحوله الى باعث مستمر فى شـــعور الآخرين او الى ابداع مستمر فى شـــعور الانسان كما هو الحـــال فى افعال الشعور من اعتقاد ونظـــر وخلق . ومن ثم يكون الســـؤال عن سبب الفعل هل هو السبب أم القادر سؤالا بغير ذى دلالة لان الفعل هو صاحب الاثر . والاسباب لا تؤثر بنفســـها دون فعل انسانى . النـــار تطهى وتحرق والفعل الانسانى هو الذى يجعلها اما تطهى أو تحرق . وكل ســـؤال عن السبب المباشر فى الطهى والاحـــراق هل هو الانسان كفعل أم النار كسبب سؤال تحت الدلالة ، وما تحت الدلالة أو فوقها لا معنى له(٥١٩) . المتولد هو

---

(٥١٨) المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة عن غير توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع بها وذلك محال ، المواقف ص ٣١٦ — ٣١٧ ، علمنا فيما تفعله من الحركات والتاليف فى الكتابة والبناء ومحل الاجسام انهـــا تقع بحسب السبب وما يقع من جهة غيرنا لا يقع بحسب ما يفعله من الاسباب بل لا يقع أصلا مع حصول السبب منا ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٤٢ .

(٥١٩) ذهبت المعتزلة الى أن ما يقع متباينا لمحل القدرة أو للجملة التى محل القدرة منها فيجوز وقوعه متولدا عن سبب مقدور مباشر بالقدرة .

=

الفعل الذى بسبب منى يكون فى غيرى . وقد يقع فى نفسى وقد يقع فى غيرى . وقد تتولد الافعال فى الثانى والثالث والرابع الى ما لا نهاية حتى يضعف أثر الفعل ما دام السبب الاول قائما ، وما دامت القدرة ما زالت مؤثرة . يحدث التولد آليا دون توافر القصد والنية والغاية والا كان فعلا مباشرا(٥٢٠) . فاذا ما ترك السبب هل يبقى المسبب ؟ يمكن بقاء المسبب حتى بفناء السبب ما دامت القدرة حالة فى الاشياء(٥٢١) . تبقى الحرارة وتنتقل بالمجاورة والمماسة بالرغم من انطفاء النار الاولى . لا يهم السبب الاول فى الفعل فقد تتداخل فى الفعل عدة أسباب ، اليد

= فاذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه فاندفاعه متولد عن الاعتماد والقائم بمحل القدرة . ثم المتولد عندهم فعل لفاعل السبب وهو مقدور له بتوسط السبب . ومن المتولدات ما يقوم بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة ، الارشاد ص ٢٣٠ ، ليس السبب هو المولد بل القادر والمسبب واسطة بينه وبين الفاعل وان كنا نمنع اطلاق الموجب على الفاعل لان الطريقة الفعلية تنافى الايجاب . لا يصح ان يقال ان السبب هو المولد لانه من أسماء الفاعلين ، ولا يقال حادث بالسبب لان حدوثه بالقادر بل يقال احدثه القادر بهذا السبب . ويجيز ابو على وأبو هاشم فى المتولد أن يجامع السبب كما يجيزان ان يتقدم المسبب الذى يولده بلا واسطة بأكثر من وقت واحد . ويقولان فيما يتقدمه فى الوجود أنه قد خرج من أن يكون فى مقدوره للقبح أمره ونهيه ، التوليد ص ١٤ ، السبب اما أن يقترن بسببه أو يتراخى عن سببه بعد وجود المسبب . قد يصح وجود عارض يمنع وجود المسبب ، وهذا ممتنع فى المبدأ ، المحيط ص ٣٩٢ — ٣٩٣ .

(٥٢٠) اختلفت المعتزلة فى التولد ما هو ؟ أ — هو الفعل الذى يكون بسبب منى ويحل فى غيرى ب — الفعل الذى أوجبت سببه فخرج منى دون أن يمكننى تركه وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى ج — الفعل الثالث الذى يلى مرادى ثم الالم الذى يلى الغربة د — الاسكافى ، كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة فهو متولد والا كان مباشرا ، مقالات ج ٢ ص ٨٤ — ٨٥ .

(٥٢١) اختلفوا هل يجوز أن يترك التولد اذا ترك سببه أم لا على مقالين : أ — عباد والجبائى يترك السبب فأما المسبب فمحال أن يكون الترك لسببه تاركا له ب — قد نترك المسبب بتركنا السبب ، مقالات ج ٢ ص ٨٥ .

والآلة وطبيعة الجسم المضروب ، وليس سببا واحدا(٥٢٢) . وقد تنعدم الاسباب والمسببات وقد تكون مصاحبة لها . وقد يكون التقدم بأكثر من وقت(٥٢٣) . والعلاقة بين السبب والمسبب علاقة حتمية ضرورية ، اذا وجد السبب وجد المسبب(٥٢٤) . ولكن هل يوجد السبب دون فاعل(٥٢٥) ؟ هل يوجد السبب دون قدرة(٥٢٦) ؟ هل يجوز أن يقع الفعل من الله بلا سبب(٥٢٧) ؟

ان موضوع السببية هو موضوع العلية . فالصلة بين السبب

---

(٥٢٢) اختلفوا فى التولد اذا بعد عن السبب هل يكون المسبب الاول ؟ أ — الاسكافى وكثير من مثبتى التولد ، الاحراق فعل لمن رمى نفسه فى النار ب — فعل للرامى بالسهم والمضرب بالنار ج — فعل للمعترض بجسم الطفل .

(٥٢٣) اختلف مثبتوا التولد من المعتزلة فى الاسباب التى تكون عنها المسببات هل متقدمة لها او موجود معها ؟ أ — السبب مع المسبب لا يتقدمه ب — منها ما يتقدم ومنها ما يصاحب ج — منها ما يتقدمه د — جواز التقدم أكثر من وقت واحد ، مقالات ج ٢ ص ٨٧ .

(٥٢٤) هل السبب موجب للمسبب أم لا ؟ أ — أكثر المعتزلة المثبتين للتولد يجيبون نعم ب — الجبائى يجيب بلا ، مقالات ج ٢ ص ٨٨ ، واختلفوا فى التوجه مما يتولد من الفعل اذا حدث سببه ولم يقع التولد أ — نعم ب — لا ، مقالات ج ٢ ص ٨٨ .

(٥٢٥) واختلفوا فى الشيء المولد للفعل ما هو ؟ أ — هو الفاعل للسبب ب — السبب دون الفاعل ، مقالات ج ٢ ص ٨٩ — ٩٠ .

(٥٢٦) واختلفوا فى القدرة على الفعل المتولد أ — عند أكثر أهل النظر مقدور عليه ما لم يقم سببه فاذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدورا ب — مقدور مع وجود سببه ، مقالات ج ٢ ص ٩٠ .

(٥٢٧) اختلفوا فى القديم هل يجوز أن يقع الفعل منه متولدا عن سبب ؟ أ — لا بل عن الاختراع ب — نعم عن طريق التولد الا الاجسام ، مقالات ج ٢ ص ٨٩ ، وهذا يدل على أن الفكر العلى ليس غائبا عن الفكر الطبيعى بل ان الفكر الطبيعى هو تطور للفكر العلى ، فكر علمى موضوعى بعد القضاء على العواطف والانفعالات ، والصور والتشبيهات .

والمسبب هى الصلة بين العلة والمعلول ، مرة بالفاظ المتكلمين ومرة اخرى بمصطلحات الحكماء . ونظرا لتقدم الاستطاعة على الفعل فان العلة تكون متقدمة على المعلول كتقدم السبب على المسبب(٥٢٨) . العلة عند القدماء هى العلة الفاعلة مع ان العلة الغائية هى العلة الفاعلة الحقيقية . فالغايات هى المحركات كبواعث . السبب الحقيقى للارادة هو الباعث ، والباعث هو السبب الارادى . ويشمل الباعث الدواعى والمقاصد والغايات ، وهى الافعال الانسانية المستمرة فى العالم الانسانى(٥٢٩) . لذلك هناك فرق فى التوليد بين السبب الطبيعى المادى الذى يحدث بقاء الشىء مثل الجهد الانسانى ، والسبب المادى الصرف . فنبات البذرة تعنى أن جهد الانسان هو الفاعل الانسانى ولا تعنى أن الانسان قد دخل البذرة وأنبتها . يحدث الفاعل الطبيعى طبقا لقوانين الطبيعة(٥٣٠) . ولا يهم حدوث التوليد بسبب متوسط او بعدة أسباب تؤدى كلها فى النهاية الى الفعل المتولد . فالفعل عادة عملية واحدة ، واقعة سلوكية واحدة لا يمكن تجزئتها الى اول ووسط ونهاية او الى اسباب تتركب وتتالف تؤدى

---

(٥٢٨) اختلفوا فى العلل على عشرة اقاويل : ١ — الاسكافى ، العلة علتان ، فعل مع المعلول وعلة قبل المعلول ، علة الاضطرار مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول ٢ — بشر ، علة كل شىء قبله وليس معه ٣ — العلة قبل المعلول من حيث كانت . والعلة علتان ، علة موجبة وعلة قبل معلولها ، وقد يكون معها التصرف والاختيار ٤ — الجبائى ، العلة علتان ، علة قبل المعلول متقدمة بوقت واحد ، وعلة مع معلولها ٥ — العلة لا تكون الا مع معلولها وما تقدم ليس علة ٦ — ابراهيم البخارى ، العجز يوجب الضرورة ، والاستطاعة توجب الاختيار ٧ — العجز لا يوجب الضرورة والاستطاعة توجب الاختيار ٨ — فى المدرك للشىء طبيعة تولد الادراك ، رأى البعض ذلك ٩ — عباد بن سليمان ، العلة لا تكون الا مع معلولها ، وانكروا أن تكون الاستطاعة علة ١٠ — النظام ، العلل فيها ما يتقدم المعلول وعلة تكون مع معلولها ، مقالات ج ٢ ص ٦٩ — ٧١ .

(٥٢٩) عند أبى على وأبى هاشم لا تقع الارادة لسبب ولا تكون سببا لغيرها .

(٥٣٠) هذا ما قصده الشاعر بقوله :

علىّ أن أسعى   وليس على ادراك النجاح

في النيابة الى المسبب . فهذه نظرية كمية اوضوع كيفي وتجزئة لكل ، وتركيب لبسيط(٥٣١) . ان تعليل الظواهر ذات الاسباب المجهولة بفعل المعبود فكر اسطوري . فالظواهر التي لا تعلل بالعلل المباشرة يمكن تعليلها بعلل غير مباشرة وتكون ايضا عللا طبيعية . فاذا تم ادراك دون حواس فلا ريب أن هناك حاسة داخلية قد تم الادراك بها ، قد يكون حدسا او معرفة طبيعية او فكرة فطرية . واذا تهيأت العلة وقع المعلول بالضرورة . وان لم يقع المعلول فاما ان العلة ليست علة او لوجود مانع اخر وهي علة معارضة اقوى من وقوع المعلول . وارجاع غياب العلة مع وجود المعلول الى تدخل ارادة خارجية مشخصة يظل فكر اسطوريا(٥٣٢) .

٢ ـ نسبة الفعل الى الانسان دون الله ، وذلك لان البواعث ليست متولدة بفعل ارادة خارجية بل هي من طبيعة الانسان ، من وجوده في العالم ، ومن حضور الفكر فيه ، وتمثله للغايات والمقاصد التي هي حقائق انسانية عامة ممكنة تمثل بناء مثاليا للعالم ، وهو البناء الواقعي الدائم الذي يمكن ان يتحقق بفعل الانسان والذي يعبر عن كمال الطبيعة والذي لا يبقى واقعا الا اذا حققه فعل الانسان وظل حارسا له(٥٣٣) . التوليد فعل انساني خالص وليس فعل اية ارادة خارجية مشخصة . وعلى فرض ان هناك ارادة كاملة موجودة على الاطلاق تفعل فعلا مباشرا لانها حياة

---

(٥٣١) اختلفت المعتزلة في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع . فقيل انه يتولد من الاعتماد . وقال ابو هاشم في المعتمد من قولين انه يتولد من الوهن ، والوهن من الاعتماد لان الالم بقدر الوهن قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد . ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يؤلم القوى المكتنز ، وما هو الا لاختلاف ما يوجب فيها من الوهن، المواقف، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

(٥٣٢) المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٢ .

(٥٣٣) قد تكون الدواعي من فعل الله . فلو ولدت لوجب أن تكون الارادة من فعله ، وأن السبب يجب كونه فعلا لفاعل السبب ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٣١ .

مطلق فانه ليس هنـــاك ما يمنع من وضع الكون على نحو معين ابتداء ثم ترك الحوادث فيه لفعل التطور ولقوانين الطبيعة لمـــا فى الطبيعة من فعل وكمون . كل فعل لا يبدأ من عـــدم . وفعل الآخر انما هـــو استمرار لفعل الاول ما دامت الافعال كلها موجهة نحـــو غاية واحدة ، وتصدر عن باعث واحد . ولولا الاستمرار فى الفعل لكان الانســـان يفعل فى هذا العالم نطا ويؤثر قفزا ، لكل قدرة ، وهـــو انكار لوجود الانســـان مع الآخرين ولوجوده فى التاريخ(٥٣٤) .

ولا يحتاج التوليد لتدخل ارادة خارجية مشخصة تضمن بقاء الاستطاعة بعد الفعل لتوليد افعـــال أخرى بل يعنى وجود عوامل جعلت الاستطاعة باقية مثل ثوافر الباعث عند الآخرين وارتفـــاع الموانع . ولا يختلف السبب الموجب باختلاف الفاعلين لان السبب يفعل من جهة الانسان(٥٣٥) . التوليد وصف للفعل الانســـانى وبقائه فى الزمان أو هو وصف للفعل الطبيعى .

---

(٥٣٤) منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله بل جميع افعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم فى احد قوليه والا احتاج فى فعله الى سبب ، المواقف ص ٣١٨ ، من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليه بحسب قصده وارادته . وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق . فهو بواسطة مباشرة من الدفع ، ويؤيده اختلاف الافعال باختلاف المقدور . فالايد يقوى على محل مما لا يقوى على حمله الضعيف . ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحـــرك الجبال باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى ، المواقف ص ٣١٧ ، نسبة الفعل الى العبد دون الله ، استحالة مقدور واحد لقادرين ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٧ ، ص ٨١ .

(٥٣٥) لذلك منع أبو على هـــذه الاسباب اذا وجدت من جهة الله أن تولد ، المحيط ص ٣٩٥ ، ص ٣٩٨ — ٤٠١ ، ويمكن ايجـــاز أوجه الفرق فى التوليد بين الانسان والله فى الآتى : أ — اجنـــاس لا يقدر على ايجادها الا بالاسباب والله قادر على ايجادها ابتداء ب — السبب يصح وجـــوده ويعرض له عارض على عكس أسباب الله التى قد يوجدها دون مسبباتها جـ — ما يفعله الله لسبب يصـــح أن يفعله ابتداء على عكس الانسـان د — رابطة ضرورية بين السبب والمسبب عنـــد الانسان على عكس الله ، المحيط ص ٣٩٧ — ٤٠١ ، السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب ، الشرح ص ٣٨٨ ، ولا يجوز عند أبى على وابى هاشم توليد المسبب الواحد من سببين ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٤ .

وكل محاولة لوصف اى فعل خارجى عن الفعل الانسانى والفعل الطبيعى بالتوليد ما هو الا اسـقاط من الانسان على غيره . وهذا الاسقاط ذاته ضد عواطف التاليه لانه يجعل المعبود فى حاجة الى توسط بالسبب . واثبات قدرة اعظم من السـبب وتوع فى الجبر والغـاء للعلية ولاطراد قوانين الطبيعة واطرادها الى اثبات توليد فى افعال المعبود ، فهـذا وضع طبيعى ولا يقال ان القادر على الفعل ابتداء قادر عليه توليدا بطريق الاولى لان ذلك فكر دينى الهى وليس فكـرا دينيا علميا ، واسـقاط لعاطفة وليس تحليلا لعقل . لا يعنى حدوث التوليد من الانسـان انه لابد وان يحدث من المعبود والا لكان اضعف قدرة لان التوليد ليس وسيلة لاثبات قدرة احد اعظم او اقـل بل هو وصف لفعل الانسـان واثره فى الواقع وعلى الآخرين . ولا يعنى عدم وقوع التوليد من المعبود عدم وقوعه من الانسان لان التولبد واقعة انسانية لها ما يثبتها فى استمرار الفعل واطراد الاسـباب والعلل . ولا تحتاج قوانين الطبيعة وانكار للتولد اى وقوع فى التناقض باثبات شىء يؤدى الى نفيه . وجريان للعادة(٥٣٦) .

لذلك كانت الشبه لتى قيلت فى افعال المعبود شبها حقيقية تبين ان اثبات التوليد تناقض ينافى عواطف التعظيم والاجـلال . فالتوليد يدل على ان المعبود فى حاجة الى سبب او آلة . واثبات الفرق بين الانسـان والمعبود فى ان الاول يحتاج الى آلة فى حين ان الثانى لا يحتـاج تمنى لا يمنع من قوة المعارض ، كما يؤدى القول بالتوليد الى نفى الارادة واعطـاء القدرة للسبب تفعل محل الارادة بل وتكون الارادة خاضعة للسبب(٥٣٧) . ولما كان يفترض فى المعبود العزم فان التوليد فى افعاله حـد من قدرته واعطاء القـدرة للسبب فتكون افعاله مشابهة لافعال الانسـان القائمة على اطراد العادات وارتباط الاسباب بالمسببات(٥٣٨) . ولماذا يفعل المعبود التولد وهو

---

(٥٣٦) فى انه سبحانه يصح ان يفعل على جهة النوليد كصحته منا ، المغنى ج ٩ ، ص ٩٤ ، ص ٩٨ .

(٥٣٧) المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٠٢ — ١٠٥ .

(٥٣٨) المغنى ج ٩ ص ١٠٧ — ١٠٩ .

قادر على الافعـــال ابتداء ؟ وما الغاية من وضـــع الاسباب فى الطبيعة اذا كانت لا تفعل بذاتها ولا تســتقل ، ومهددة بالتوقف والاضطراب بل والانعكاس فى اية لحظة ؟ الا يؤدى التوليد الى الشرك واثبات مقدور لقادرين ، المعبود والسبب ؟ وان كان لا حاجة للمعبود للسبب يكون وضع السبب اذن عبثا . واذا كانت المصلحة تقتضى فى هـــذا العالم وضع الاســباب فما المصلحة فى وضعها فى عالم آخر(٥٣٩) ؟ لذلك فضل البعض جعل اعمال المعبود كلهـــا ابتداء لا توليدا لان المعبود لا يحتاج الى سبب فى مقـــابل الانسان الذى لا يقدر أن يفعل ابتداء ما يفعله بالتولد لانه فى حاجة الى الاسباب . وزيادة فى التعظيم فان ما يفعله المعبود متولدا يصح منه بدؤه . وحينئذ يكون السؤال : فما الداعى الى التوليد(٥٤٠) ؟

٣ — وقد ورد الامر والنهى بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال فى الحروب والايلام . هنـــاك اثر لفعل الانسان بعد الموت فى حياة الآخرين مثـــل اثر القدوة على التغيرات الثوريـــة وطاعة الجماهير ، واثر الفكـــر الثورى فى تحقيق الثورة(٥٤١) . كما أن التولد ، بما انه فعل الانسان ومناط التكليف ويستحق عليه المدح والذم . النظر والعلم والاعتقاد وجميع افعـــال الشعور قائمة على التوليد . ولا يعنى وقوع ذلـــك فى حياته فقط بل يعنى ايضا ترتب نتائج سيئة وضـــارة لفعله عنـــد الآخرين . ليس الفعل المتولد هو فعـــل الساهى والنائم بل هو فعل ارادى مقصود من حيث الاثر والاستمرار . ان اســتحقاق لذم والمدح لا

---

(٥٣٩) المصدر لسابق ص ١٠٩ — ١١١ .

(٥٤٠) المصدر السابق ص ٩٤ ، ص ١١٩ ، ص ١٢٠ .

(٥٤١) هذا هو معنى الحديث المشهور من سن سنة حســـنة فله مثلها ومن سن ســـنة سيئة فله مثلها مع ان الغرامة والعوض ليست متولدة لانها نتاج الفعل الشرعى ، المحيط ص ٣٩١ ، وقد فرق ابو الهذيل بين افعال القلوب وافعال الجوارح . وقال لا يجوز وجود افعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته وأجاز وجود افعـــال الجارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته ان كان حيا لم يمت ، وقال ان الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لافعال الجوارح بالقدرة التى كانت موجودة قبـــل الموت والعجز ، الملل ج ١ ص ٧٧ .

يتم على الفعل الوقتى بل على الفعل المستمر فلا يتغير المدح والذم بعد ظهور الاثر لانهما حكمان قائمان على الفعل فى الزمان وليس على الفعل اللحظى . وهذا لا ينفى امكانية تغيير الانسان لفعله حين يشعر بامكانية فعل افضل ، فاذا غير الفعل تغير الحكم . ولكن يتم ذلك فى حياته . فبعد الحياة لا توجد امكانية تغير او استدراك لا عن طريق التمنى او فى حياة الآخرين(٥٤٢) .

ب — **اقسام التوليد** . تنقسم افعال التوليد الى ثلاثة اقسام : الاول عندما يفعل الانسان فى نفسه شيئا يتولد عنه فعل فى غيره . وفى هذه الحالة يكون الفعل هو المولد والغير المولد منه ، ويكون الفعل هنا منتقلا من الذات الى الآخر . والثانى عندما يفعل الانسان فى غيره افعالا تولد عن اسباب يفعلها فى نفسه . فالتولد هنا يخضع لقانون السببية دون ما حاجة الى فاعل ومفعول . يكون الطرفان فى هذه الحالة على المستوى نفسه ، وتكون العلاقة مساواة بين علة ومعلول . والثالث عندما تكون المتولدات افعال لا فاعل لها بل تخضع لقوانين عامة او أن تكون الاعراض متولدة من افعال الاجسام(٥٤٣) . ولما كان التوليد ظاهرة انسانية

---

(٥٤٢) عند القاضى عبد الجبار يؤدى القول بالطباع دون التوليد الى اخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشكر ، المحيط ص ٣٨٦ ، باثبات الطباع يستحق الله المدح والذم ويضاف اليه القبيح ، الشرح ص ٣٨٩ ، المتولد والمباشر من حيث الاحكام سيان فى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب حتى حصل فى كل منهما الشرط ، المحيط ص ٣٩٢ ، المتولد كالمباشر فيه تاثير ومدح وذم وارادة وطبع واختيار ، الشرح ص ٣٨٨ ، ورود الامر والنهى والمدح والذم (الافعال المتولدة) كالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال فى الحروب والمعارف والايلام ، المواقف ص ٣١٦ — ٣١٧ .

(٥٤٣) عند اصحاب التولد ، قد يفعل الانسان فى نفسه شيئا يتولد منه فعل فى غيره ، وعند اكثر القدرية قد يفعل الانسان فى غيره افعالا تتولد عن اسباب يفعلها فى نفسه . وعند ثمامة ، المتولدات افعال لا فاعل لها . وعند بشر واتباعه ، قد يفعل الانسان الالوان والطعوم والروائح على سبيل التولد يصح منه فعل الرؤية فى العبد وفعل ادراك المسموع
=

خالصة تشير الى ان الانسان هو فى الحقيقة امكانية تتعدى وجوده الزمنى وحدوده البدنية وتعييناته فى المكان كما انها ظاهرة طبيعية تشير الى الكمون فى الطبيعة والى ان الطبيعة تحوى فى ذاتها اصل نمائها ، وتكوينها وانتشارها، انقسمت افعال التوليد الى قسمين : التوليد فى افعال الشعور ، والتوليد فى افعال الطبيعة . وشمل الاول افعال التوليد بين الانا والآخر .

١ — التوليد فى افعال الشعور . وهنا يكون التوليد فى افعال الشعور الداخلية . فالتركيز على فعل يولد آخر وذلك لان الشعور الداخلى حر الافعال . وقد يعنى هذا التوليد استمرار القدرة على الفعل اما فى حياة الانسان بعد عجزه عنه أو بعد مماته بما يتركه من سنن وافكار واتجاهات وجماعات واحزاب وقوانين وتنظيمات وتشريعات . فأفعال الانسان مستمرة حيا او ميتا وبقاؤه مستمرا غير محدود بالآجال . فمن سن قانونا بأن كل من معترض أو يتظاهر فانه يسجن ثم يموت فان اثر واضع القانون يظل من خلال قانونه ، ويكون هو المسؤل عن كل سجين ومعتقل الى أن يتغير القانون بقانون آخر يبطل فعل القانون الاول . وقد لا تحدث آثار الفعل أثناء حياة الفاعلين قدر حدوثها بعد مماتهم فى آثارهم وسننهم وقوانينهم بشرط توفر الهدف والقصد والنية(٥٤٤) . ويمكن

= فى محل السمع . وعند معمر لم يخلق الله شيئا من الاعراض وان الاعراض كلها من افعال الاجسام ، الفرق ص ٣٣٩ ، ويعطى ابن حزم تقسيما آخر فى قوله : تنازع المتكلمون فى معنى عبروا عنه بالتولد وهم انهم اختلفوا فيمن رمى سهما فجرح به انسانا أو غيره او فى حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة فى الجمادات أ — ما تولد من ذلك عن فعل انسان اوحى فعل الانسان والحى ب — وما تولد من غير حى فهو اما فعل الله او فعل الطبيعة جـ — كل ذلك فعل الله ، وهؤلاء مبطلون للحقائق ، غائبون عن موجبات العقول ، الفصل جـ ٥ ص ١٣٢ — ١٣٣ ، وعند احدى فرق الروافض الفاعل يحدث الفعل فى غيره ، وأن ما يتولد عن فعله كالالم المتولد عن الضربة والصوت المتولد عن اصطكاك الحجرين وذهاب السهم المتولد عن الرمية لمن تولد ذلك من فعله ، مقالات جـ ١ ص ٧٣ — ٨٤ .

(٥٤٤) قال الجبائى وابنه أبو هاشم ان افعال القلوب كأفعال الجوارح يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها مع وجود العجز عنها . =

ترك الفعل المتولد والانســـان على قيد الحياة بتغيير فعله المبتدأ مصححا اياه ومن ثم يمحى أثره والانســـان قادر على ذلك ما دامت الغاية واضحة والنية متوافرة ، والقدرة على السلوك موجودة ، والمانع غائب . فاذا ما تحقق من أن فعله ليس هو الفعل الامثل ، غير الفعـــل الاول الى فعـــل ثان ومن ثم يتغير أثره معه . ويمكن للآخرين بعـــد حياة الفرد القيام بتغيير فعله أو ادخـــال تعديل عليه أو تركه الى فعل آخر وتصحيح فعله وبالتالى يتغير أثر الفعل الاول ويحل محله الفعل الثانى(٥٤٥) . بل ان مجرد الاحترام المعنوى لشخص غائب نـــوع من بقاء الفعل بعـــد الاستطاعة الاولى . فاستطاعة الغائب فاعلة اما لاحترام شخصه أو تقدير أمـــره أو تخليدا لذكراه . التوليد هو اثبات لفعل الجماعة ولوجـــود الجماعة ولحضور الجماعة وتأكيدا لجماعة الحيـــاة والخلق والانتشار. لا يضير الانســـان ان يبدأ فعله من فعل غيره أو أن يؤثر الغير فى فعلـــه . وما دام هذا الفعل قائما على نفس القصد ويهدف الى نفس الغاية فان اتفاق الباعث والهدف يجعل اتفاق الفعلين أولى من الاختلاف . وان حدث اختلاف فى الافعـــال فالفعل الاصح والاكمل يعدل ويصحح الفعل الآخر . وان كان احد الفعلين

=

وقد سبقهما ابو الهذيل فى اجازة كون الميت والعاجز فاعلين لافعال الجوارح. وقاسا الجبائى وابنه عليه اجازة كون العاجز فاعلا لافعال القلب ، الفرق ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، ويقول ابن الراوندى تشنيعا على ابى الهذيل وجميع من وافقه من المعتزلة على اثبات التولد ان الموتى يقتلون الاحياء والاصحاء الاشداء على الحقيقة دون المجاز وان المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون ارواحهم من أجســـادهم على التحقيق دون الاتســـاع والاطلاق ؟ ويرد الخياط : ان الاحياء القادرين على الافعـــال يفعلون فى حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم افعالا تتولد عنهـــا افعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم اليهم اذ كانوا قد ســـنوه فى حياتهم وفعلوا ما أوجبه وذلك كرجل ارسل حجرا من راس جبل فهوى الى الارض ثم ان الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر الى الارض فنقول : ان هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله اياه فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك رجل نزع فى قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى فان ذهاب السهم بعد موت الرامى متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا الى غيره ، الانتصار ص ٧٦ — ٧٧ .

(٥٤٥) المغنى جـ ٩ ، التوليد ص ٧٢ .

خطأ على الاطلاق غيره الفعل الثانى ونفاه وبدله الى فعل صحيح . ولا يعنى عدم وقوع الفعل ابطال التوليد بل دخول فعل آخر اكمل من الفعل الاول وابتلاعه له فى ميدان السلوك(٥٤٦) .

ليس الوقت الثانى والثالث فى الافعال هو وقت الحركة بل تـــوالى الاجيـــال . يستمر فيها طالما بقيت القدرة عليه حتى تأتى افعـــال مضادة أو يضعف الاثر أو تتغير الظروف(٥٤٧) . يتضح بقـــاء الفعـــل فى العالم بعد الاستطاعة الاولى فى أثر الافعـــال وبقائها بعـــد حياة الفاعل . بل ان كثيرا من الافعال لا يظهر اثرها الايجـــابى أو السلبى الا بعد حيـــاة فاعلها . وهـــذا هو معنى الحضـــارة أو الانسانية . الحضـــارة تراكم افكـــار البشر وافعالهم بعد انتهـــاء قائليها وفاعليها . تلك هى قـــدرة الانســـان على الخلود وتخليد ذاته بأفعاله الباقيـــة . فلا تناقض اذن فى وجود قـــدرة مع الموت لان الموت فى هـــذه الحالة قد تم التغلب عليـــه فتحول الى حياة دائمة . كما تم التغلب على العجز فتحـــول الى قـــدرة دائمة . ذاك هو وضع الانســـان فى الحياة . يحقق رســـالته فيتحول

---

(٥٤٦) المصدر الســـابق ص ٨٢ — ٨٥ ، هل يوصف بالقدرة على ما يكون فى الوقت الثالث أو الثانى ؟ أ — يوصف بالقدرة فى الثانى دون الثالث ب — يوصف بالقدرة فى الثانى والثالث الى ما لا يتناهى ، مقالات ج ١ ص ٧٩ ، واختلفت المعتزلة هل يقدر الانسان على الحركة فى الثانى ؟ أ — ابو الهذيل ، يقدر فى الثانى وسكون على البدل ب — يقدر متضادات وسكون على البدل ، مقالات ج ١ ص ٢٧٩ — ٢٨٠ .

(٥٤٧) ردا على سؤال : هل يجوز فناء الاستطاعة فى الوقت الثانى هناك عدة اجابات : أ — أبو الهذيل ، يحتاج الى الاستطاعة قبل الفعل . وقد يوجد العجز فى الثانى فيكون الفعل دافعا بقدرة معدومة ب — أكثر المعتزلة ، لا يحتاج الى استطاعة ليفعل بهـــا ما فعل ولكن يحتاج اليها فى حال العجز ج — جعفر بن حرب ، الاسكافى ، يستحيل وقوع الفعـــل المباشر بقوة معدومة وأجاز وقوع الافعـــال المتولدة بقدرة معدومة د — البلخى ، يجوز وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة هـ — الصالحى ، لا يجوز وقوع الفعل بقدرة معدومة ، مقالات ج ١ ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

وجوده النسبى الى وجود مطلق ، ووجوده الزمانى الى وجود ابدى(٥٤٨) . وتبقى الافعـــال أيضا بعـــد الاستطاعة الاولى . اذ يكفى أن يقرر الانسان شـــيئا وهو على فراش الموت ثم يبقى فعله بعـــده كما هو واضح فى الوصية او فى آخر توجيهاته . لا يعنى العجز والموت والعـــدم نهاية الفعل بل يكشف عن استمرار الفعل عند الآخرين . خطأ الشبهة اذن ناتج عن تصور الفعل على أنه فردى خالص وعلى أنه فعل بدنى ينتهى بانتهاء الفرد او بعجز العضـو وليس الاثر المعنـــوى عند الآخرين وفى التاريخ(٥٤٩) .

ولا يوجد واقع خارج عن بقـــاء الاستطاعة يؤثر فيه الانسان اذا كان الواقع ممتدا تحت طاقة الانسان وعلى مداها . أمـــا الظواهر الطبيعية الصـــماء التى تخرج عن نطاق الفعل الانســـانى ومدى الطاقة فهى تتبع

---

(٥٤٨) اذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة فيجوز أن يقع فى الحالة الثانية بمجرد مضاد للقدرة ثم يظهر العجز فى الحالة الثالثة من وجود القـــدرة ، وهى فى الحـــالة الثانية من وجود العجز . فيجوز وقوع المقدور فى الحالة الثانية مع العجز . وكذلك لو مات القادر فى الحال الثانية تصور وقوع المقدور مع الموت اذا لم يكون الفعل المقدور مشروطا بالحياة ، الارشاد ص ٢٢١ ، واختلفت المعتزلة هل يقال للانسان قادر فى الاول أن يفعل فيه أو ان يفعل فى الثانى ؟ على أقوال أ — ابو الهذيل ، نعم ، والفعل الاول واقع فى الثانى ، والاول يفعل والثانى فعل . ب — بشر ، القدرة مضمر مقدور عليه كما أن العجز مضمر مع المعجز ج — النظـــام والاكثر المعتزلة ، نعم وقبل الوقت الثانى د — النظام ، ان عجز فى الحال الثانية علمنا انه لم يكن قادرا فى الحالة الاولى هـ — اكثرهم ، قادر فى الثانية حل فيه العجز أو لم يحل و — آخرون ، ان عجز فى الثانية فالفعل واقع مع العجز . ز — آخرون ، ان حلت الآفة فى الثانية كان الانسان فى الاولى عاجزا ح — عباد ، الانسان قادر ان يفعل فى الثانى ، مقالات ج ١ ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

(٥٤٩) الطريقة التى تعرف بها أن الشىء يولد أن يحصل غيره بحسبه ، المحيط ص ٣٨٩ ، اما التولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومة واسباب معدومة ويكون الانســـان فى حال حدوثه ميتا أو عاجزا ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، ويجوز عند ابى على وأبى هاشم ان يفعل المباشر اذا كان مما يعلم وجوده مع عدم الحياة وهو ميت بالقدرة المتقدمة . فأما التوليد فيجوز أن يفعل وينكر ذلك منه حالا بعد حال ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٤ .

نظام الطبيعة الثابت(٥٥٠) . الفعل مرهون بالقدرة وحدها وليس بالمقدور عليه . اذا توفرت قدرة الكتابة فانها لا تعنى الكتابة على الاهواء لان الفعل له ميدان تحققه الموضوعى وشروطه الموضوعية . كما انه يتحقق بالقدرة وهى شرطه الذاتى مع الباعث والغاية . لا تزال الافعال المتولدة افعالا مقصودة مروية فهى ليست مجرد افعال آلية . ويظل اثر القدرة طالما تمثلتها افعال بشرية مقصودة مروية . لا يقع الفعل بقوة معدومة بل بقوة موجودة مستمرة بعد الفاعل الاول(٥٥١) . ولا يعنى بقاء القدرة فى الحال الثانى انها تبقى آليا من نفسها بل تتجدد القدرة بحيوية الباعث المستمرة وبالوضوح الفكرى الدائم وبمثول الغاية . يوجد العلم والارادة مع الموت وذلك بتبنى الآخرين الاحياء لهذا العلم ولهذه الارادة . ليس الفعل فعلا فرديا بل هو فعل جماعى(٥٥٢) . ويجوز أن يبطل التولد اذا ما حدث العجز فى الثانى أو الثالث . ودون ذلك تبقى الاستطاعة بلا قدرة متجددة . الفعل التام هو الذى يحدث فى حال واحد دون أن يتخلله زمان . هو فعل تتزامن فيه القدرة والباعث والغاية والفكر وغياب الموانع . لا يوجد فعل غير مقدور عليه أو قدرة عاجزة . الفعل هو الفعل

---

(٥٥٠) عند القاضى عبد الجبار كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل للعبد وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ولا يضاف اليه عن طريق الفعلية ، ولا يجوز أن يحدث ولا محدث له ، المحيط ص ٣٨٠ — ٣٨٤ ، وعند معمر كل ما وجد فى حيز لانسان فهو فعله وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعا ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١١ .

(٥٥١) يثبت المعتزلة التوليد بالضرورة ، ومن رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق فهو بواسطة ما مباشرة من الدفع ، ويؤيده اختلاف الافعال باختلاف لقدر . فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ، المواقف ص ٣١٧ ، وفعل السهم اما أن يكون فعلا لله أو للسهم أو لا فاعل له أو للرامى . وتبطل الثلاثة الاولى ، الانتصار ص ٧٧ — ٧٨ .

(٥٥٢) الانسان قادر على ان يفعل فى الوقت الاول و لثانى عند اكثر المعتزلة وعلى راسهم أبو الهذيل والنظام . وعند اكثر المعتزلة وابى الهذيل وهشام وعباد بن جعفر ، وجعفر بن مبشر والاسكافى تبقى الاستطاعة دون ما حاجة الى قدرة متجددة ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

الواقع والا لما سـمى فعلا(٥٥٣) . واذا حدث العجز فى الحـال الثانى فان القدرة لا تبقى ، والفعـل ينقطع ولا يتم . والعلم بالعجز لا يتم باسقاط العجز عن القـدرة الاولى اى بالرجوع الى الوراء كما هـو الحال فى العدم المعبر عنه بأداة الشرط « لو » . اذا حدث العجـز فاما لضعف القدرة بنـاء على ضعف الباعث أو ضمور الغاية أو غموض الفكـر أو وجود مانع . ويظل الانسان فى حـال العجز الثانى قـادرا على الفعل كامكانية خالصة وذلك بتغيير الموقف النفسى والاجتماعى الى موقف الفعل فى الحال الاول(٥٥٤) .

والانسان قادر على الفعل والترك ، قادر على فعـل الشىء وضده تعبيرا عن حريته . لو كان قادرا على الفعل وحده او الترك وحده أو على أحد الضدين فقط لما كان حرا . ولما كان عمله ذا فعل موجه يعبر عن طبيعته ويحقق غايته كان الترك وفعل الضد لديه مستحيلا عملا(٥٥٥) . كذلك يقدر الانسان على فعل أو اكثر من الديمومة حين بقـاء الاستطاعة نظرا ولكن عملا يكون فعلا من النوع نفسـه والا كان فعـلا غير صادق ، ولانقلب السلوك الواحد الى نفاق وتواطؤ ومساومة . يفعل الانسان شـيئا واحدا طبقا لطبيعته . واذا تصارعت الدوافع طبقا لدرجة كمال الغايات تحقق

---

(٥٥٣) يقول بشر بن المعتمر القدرة مضمر مقدور عليه ، والعجز مضمور معجوز عنه ، مقالات ج ١ ص ٢٧٧ .

(٥٥٤) بالنسبة للقدرة ، والعجز فى الاولى والثانية ، مقالات ج ١ ص ٢٧٨ .

(٥٥٥) اختلفوا فى الافعال المتولدة ، هل يجوز أن يتركها الانسان أم لا ؟ أ ـ الجبائى ، عباد ، لا يجوز على الافعال المتولدة الترك ب ـ يجوز ، وأن الانسان قد يترك الكثير من الافعال فى غيره بتركه لسببه ، مقالات ج ٢ ص ٦١ ـ ٦٢ ، واختلفوا : هل يقدر الانسـان فى الوقت الاول أن يفعل فى الثانى اشياء متضادة أو شيئين ؟ أ ـ يقدر أن يفعل فى الثانى أشياء متضادة على البدل ب ـ قادر فى الوقت الثانى على البدل ، مقالات ج ١ ص ٢٧٩ .

الدافع الاقوى الذى يعبر عن شدة الباعث وكمال الغاية(٥٥٦) . والبدل فى السلوك ليس هو البديل المنطقى او الآلى بل هو الذى توجهه الطبيعة نحو غاية واحدة لا تتبدل(٥٥٧) . وكلما بعدت القدرة عن الحال الاول انتابها الضعف والوهن بفعل الزمن والرتابة ما لم تتجدد باستمرار بحيوية الباعث ووضوح الفكــر وتمثل الغاية . ان بقاء القدرة امكانية خالصة قد تبقى اذا توفرت عوامل بقائها وهو التجدد الدائم . ليست القــدرة واقعة مادية تبقى حاضرة على الاطلاق بل هى واقعة انسانية تتارجح بين الحضـــور والغياب . والحقيقة أن هناك فرقا بين الفعل الانسانى والفعل الطبيعى فى التولد . فالفعل الطبيعى وان كان يشابه الفعل من وجه الا انه لا يشابهه من كل وجه نظرا لاختلاف المستويين . يمكن للآلة ان تفعل فى الاول والثانى ما دامت الطاقة موجودة ومستمرة دون ضعف ووهن . وفعل الانسان ايضا بتوافر الطاقة . ولكن احتمال التكرار فى الآلة اكثر من احتماله فى الانسان ، وديمومة الفعل فى الآلة اكثر منه فى الانسان ، واحتمال وجــود الشرط فى فى الانسان اضعف من احتمال وجوده فى الآلة . الفعل الطبيعى متكــرر اذا توافرت الشروط . فالمطر يسقط كلما تحمل الجو بالبخار وتشبع بــه وانخفضت درجة الحرارة او خف الضغط . والحديد يتمدد بالحرارة كلما توافرت الحرارة الكافية . استمرار الفعل الطبيعى قائم على اطراد القانون الطبيعى . والفعل الكونى مثل حركة الكواكب قائم على اطراد قوانين حركة الافلاك . أما الفعل الانسانى فبالرغم من أن له قانونه كذلك . الا ان هــذا القانون نفسه تعبير عن الحرية الانسانية دون أن يحتم عليها شــيئا .

---

(٥٥٦) واختلفوا : ا ــ الانسان قادر على أن يفعل فى الثانى ولا يوصف بها فى الثالث ب ــ قادر على الفعل فى الثانى والثالث الى ما نهاية جـ ــ قادر عليه فى الثالث بعد الثانى ، ثم الرابع بعد الثالث ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٩ .

(٥٥٧) عند ابى الهذيل . الانسان قــادر على حركة فى الثانى وسكون على البدل ، ويقدر على حركات فى الثانى متضادات وســكون على البدل ، مقالات جـ ١ ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠ ، المغنى جـ ٩ ، التوليد ص ١٤ ، اختلفوا فى توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية . اقره البغداديون ونفاه بشر اما الجبائى فقال انه لا يجوز ان يولد السكون شيئا فى حين أن الحركة قد تولد حركة ، مقالات جـ ٢ ص ٨٨ .

فى الفعل الطبيعى لا استثناء ، وفى الفعل الانسانى تحدث استثناءات طبقا لقانون آخر هو حرية الانسان التى تفرض فى كل وقت قانونا جديدا . فالحرية قانون ذاتها وممارستها وواقعها . والحقيقة انه تصعب الاجابة على معظم اسئلة التوليد وبقاء الاستطاعة فى الحال الثانى أو الثالث أو الرابع اجابة صورية خالصة دون الاشارة الى تجارب انسانية يمكن ان تعطينا مادة لتحليلها وتكون فى الوقت نفسه مصدرا يمكن الرجوع له واحتكام اليه . وليست المادة افعال البدن وحدها او افعال الشعور وحدها او افعال الفرد وحده بل الافعال كلها ومسارها فى الجماعة .

وهناك افعال لا تكون الا متولدة ، ولا تحدث ابتداء مثل النظر المتولد عن العلم او العلم المتولد عن النظر او الفكر المتولد عن الباعث أو الباعث المتولد من الفكر وذلك لان وجود المسبب مشروط بوجود السبب(٥٥٨) . وافعال القلوب المبتداة هى افعال الشعور . وقد يحدث فيها التولد حين تتولد فكرة من اخرى او ظن من فكر أو ارادة من كراهة . واذا كانت بعض الافعال متولدة فذلك لا يعنى انتكون كل الافعال متولدة والا وقعنا فى مغالطة وهى تعدية حكم الجزء على الكل . لا تنقسم الافعال المتولدة الى افعال شعور وافعال جوارح بل الذى يحدد البدء والتولد هو مدى اثر الفعل . الفعل القصير المدى يحدث منذ الحال الاولى ولكن الفعل طويل المدى هو الفعل المتولد . ويتحدد قصر المدى او طوله بغاية الفعل ، خاصة أم عامة ، وبكمال الغاية ، حسية او معنوية ، وبقوة الفعل ، فردى ام جماعى ، وبوضوح الرؤية ، سطحى ام على ، افتراضى أم واقعى ، مفروض أم يعبر عن مطلب حقيقى(٥٥٩) . الارادة متولدة من الباعث لانها

---

(٥٥٨) الافعال المبتدئة مثل الارادة والكراهة والظن والفكر ، المحيط ص ٣٨٩ ، شبهة الحكم بالجزء على الكل ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٧٩ — ٨٠ .

(٥٥٩) المتولد قسمان : اما ان يكون محل السبب والمسبب واحد أو يتغاير محلاهما . فان كانا متغايران نحو الالم والوها فلا شبهة فى انه لا يصح ان يثبتانه لان المبتدأ يجب أن يكون فى محل القدرة . أما اذا =

ليست شيئا آخر الا قوة الباعث الذى يتولد منه المراد . لذلك جعل البعض الافعال المتولدة هى افعال الشعور لا افعال الجوارح لان الفعل الانسانى هو فعل الشعور اما افعال الجوارح فهى افعال بدنية خالصة تحدث بطبيعة العضو وتكوين الكائن الحى . والسبب فى الافعال المتولدة هو بقاء الاستطاعة الاولى فى الحال الثانية ، وهى اقرب الى افعال الشعور(٥٦٠) . وقد تكون افعال الشعور وافعال الجوارح معا افعال الارادة ، وتقع كلهـا حسب الدواعى والقصود . كما ان الافعال ابتداء أو الافعال المتولدة كلاهما يقعان

= حل المتولد فى محل السبب فاما أن يحصـل فى محل واحد ومحل القـدرة كالالم الذى يتولد عن الوها او العلم المتولد عن النظر فهى تحل فى محل القدرة ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١١٣ ، العلم المتولد عن النظر الصحيح نفعله ابتداء ولكن ماذا عن جهة النظـر ؟ المصدر السابق ص ١١٦ ، ص ١٢٥ ؛ الارادة لا تقـع الا مبتدئة ، المصدر السابق ص ١٣١ — ١٣٢ ، ص ١٣٩ ، ص ١٦١ ؛ العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر ، المواقف ص ٣١٦ — ٣١٨ .

(٥٦٠) عند الجاحظ وثمامة لا فعل للعبد الا ما يحل فى قلبه من الارادة . وربما اضيف الفكر . اما ما يوجد فى الجوارح والابعاض والاطراف فليس بفعل عند ثمامة ما عدا الارادة حدثا لا محدث له . وعند الجاحظ ما عدا الارادة يقع طباعا ، وانه لا يقع باختياره الا الارادة ، المحيط ص ٣٨٠ ، وعند الجاحظ المتولدات مثل افعال الجوارح والمعرفة بالطبع ، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الارادة دون الحركات او ما شاكلها ، الشرح ص ٣٨٧ ، لما كانت الافعال اما القلوب أو للجوارح فالمولد اما افعال قلوب أو جوارح . افعال القلوب المسببة هو العلم . المسببات فيه ما يتولد عن السبب فى الثانى وفيه ما يتولد فى الحال . والذى يتولد فى الثانى ليس الا النظر والاعتماد ، وما يتولد عن الكون فانه يجاور ولا يتراخى ، المحيط ص ٣٨٩ ، من الافعال ما لا يصح ان نفعله الا بسبب مثل الصوت والالم والتأليف ومنها ما نفعله ابتداء مثل الاعتماد والكون والعلم مرة مبتدأ ومرة متولدا ، ومنهـا ما نفعله مبتدأ دون سبب مثل الارادة والكراهة والظن والنظـر والعلم والاعتقاد ، المحيط ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، لا فعل للعبد الا الفكـر وما بعده من الارادة والمراد فليس بفعله له تحدث بالطبع . ومنهم من قال ان غير الارادة قد يفعله الانســان اختبارا ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١١ ، فى أن القادر منا يقدر على المراد من افعال الجوارح والقلوب كما يقدر على الارادة والفكر ؛ المصدر السابق ص ٢٥ .

حسب الدواعى والقصود . وقد ثبت التولد بالثبات افعال متولدة تقع حسب القصود والدواعى(٥٦١) . ويؤثر البعض جعل افعال الانسان افعال الجوارح أى أفعال الارادة لانها هى التى تظهر فيها الحرية وما سوى ذلك من أفعال الشعور فانها تحدث طباعا(٥٦٢) . وربما تترك أفعال الجوارح وأفعال الشعور معا بلا تحديد لفعلها فكلاهما قد يحدث مرة طباعا ومرة اخرى اختيارا . وتثبت الافعال المتولدة باثباتها ناشئة عن القدرة كالافعال ابتداء(٥٦٣) . واحيانا يصعب التفرقة بين الاثنين كما هو واضح فى سؤال : هل المقتول بارادة القاتل أم بقتل المقتول ؟(٥٦٤) وقسمة الافعال الى بدنية

---

(٥٦١) عند ابى على وابى هاشم افعال الجوارح (حركات ، اعتمادات، تاليف ، آلام ، اصوات) وأفعال القلوب (فكر ، ارادة ، اعتقاد ، واضدادها) ابتداء بالقدرة فى محلها . . وما لا سبب له اما يفعله مباشرا ومتولدا (الاكوان ، الاعتماد) أو متولدا (اصوات ، آلام) ، المصدر السابق ص ١ — ١٤ ، العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ، الآلام تتولد من الوها دون الاعتماد والتأليف ، المصدر السابق ص ١٦٠ ، واختلفوا فى الافعال كلها سوى الارادات هل يجوز أن تقع متولدة بعد الاجماع على أن الارادات لا تقع متولدة ا — يجوز أن تكون كلها متولدة ب — المتولد منها ما حل فى الفاعل وما حل فعل فى نفسه فليس بمتولد ج — المتولد ما جاز أن يقع على طريق السهو والخطأ وما سوى ذلك فليس بمتولد د — قد تحدث فى الانسان افعال غير الارادة متولدة وأفعال غير متولدة ، مقالات ج ٢ ص ٨٩ ، واختلف مثبتو التولد هل يجوز أن يفعل الانسان فى غيره علما ؟ فعند أبى الهذيل والجبائى لا يجوز ، ولا يجوز أن يفعل فى نفسه ادراكا ولا فى غيره ادراكا وعند غيرهم يجوز ، مقالات ج ٢ ص ٨٥ — ٨٦ .

(٥٦٢) عند ثمامة والجاحظ يفعل الانسان الارادة فقط . وعند الجاحظ ما سوى الارادة يقع من الانسان بطبعه وانه ليس باختيار له . وعند ثمامة فيما عدا الارادة لا فاعل له ، فعل الله بمعنى انه طبع الجسم طباعا أو فعل للجسم طباعا ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١١ .

(٥٦٣) ورد فى كلام الجاحظ فى المعرفة أن الارادة نفسها قد تقع طبعا مرة واختيارا مرة وكذا القول فى النظر عند تقابل الدواعى ، المصدر السابق ص ١١ ، المتولدات التى هى حركات تقع بحسب القدرة ، المصدر السابق ص ٤٠ .

(٥٦٤) اختلفت المعتزلة هل المقتول ميت أم لا ؟ : ا — كل مقتول ميت لان كل نفس ذائقة الموت ب — المقتول ليس بميت ، مقالات ج ٢ ص ٨٤ ، كما اختلفوا فى القتل أين يحل ، فى القاتل أم فى المقتول ، مقالات ج ٢ ص ٤ — ٨ ، انظر ، خامسا ، أفعال الوعى الفردى والاجتماعى ، الآجال .

من فعل الانسان وشعورية من فعل الله قسمة تقوم على الرغبة فى الجمع بين الفعلين كمحاولة أخيرة قبل خروج الفكر العلمى واستقلاله . وكان من الطبيعى اعطاء الانسان الفعل البدنى الخالص ، والله الفعل الشعورى الخالص فهو اكرم واشرف(٥٦٥) . وقد يكون هناك خلاف على الاشرف . فقد يكون الاشرف لله ان ننسب اليه افعال الطبيعة وليس افعال الارادة تنزيها له عن فعل القبيح وحرصا على حرية الانسان . ولما كانت الطبيعة اقوى من الانسان فانه يكون اكثر شرفا أن تعطى لله افعال الطبيعة دون افعال الانسان(٥٦٦) . ولما كان الانسان قادرا على الافعال المتولدة فانه يقدر على الصفات الثانية للاشياء فى الطبيعة كالالوان والاصوات والطعوم والارابيح(٥٦٧) . فالاحساسات الخمس متولدة فيما بينها اى مولدة

---

(٥٦٥) عند ابى الهذيل كل ما تولد من فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله كالالم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه . قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه . أما اللذة والالوان والطعوم والارابيح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والشبع والادراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله فمن الله . وذلك لا يتولد عن فعله (على عكس بشر) ، ولا يعلم كيفيته ، يفعل الانسان فى غيره الافعال بالاسباب التى يحدثها فى نفسه ، مقالات ج ٢ ص ٨٠ ، وهناك فرق بين افعال القلوب وافعال الجوارح فلا يصح وجود افعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها فى حال الفعل . وجوز ذلك فى افعال الجوارح وقال بتقدمها بها . ما تولد من فعل العبد من فعل غير اللون والطعم والرائحة وكل ما يعرف كيفيته ، أما الادراك والعلم الحالين فى غيره عند استماعه وتعليمه فمن الله ، الملل ج ١ ص ٧٧ ، مقالات ج ٢ ص ٨٨ .

(٥٦٦) عند الجاحظ والنظام . الفاعل المخلوق انما يحدث بالارادة وما سواها من الحوادث فعل الاله . وعند القدرية المتولدات وسائر اكساب العباد ليست مخلوقة لله ، الاصول ص ٨٤ ، واختلفوا فى الشىء المتحرك اذا حركه اثنان : — من نفى التولد قال بحركة واحدة ، فالله فاعل . الا معمرا فان الشىء المتحرك يفعله فى نفسه ب — من اثبت التولد البعض قال بحركة فعلها اثنان فهو حركة واحدة لفاعلين غيريين والبعض قال بحركتين فعلين للمحركين للشىء المحرك ، مقالات ج ٢ ص ٨٥ .

(٥٦٧) عند ابى الهذيل (رواية ابن اراوندى) الانسان يقدر على فعل الالوان والطعوم والارابيح والحر والبرد واليبس والبله واللين =

احساسات وليست أفكارا حسية . وكثير من افعال الانسان تصدر بالتوليد مثل الاصـــوات والآلام والتاليف . بل ان أعمال الخلق كلها قائمـــة على التوليد(٥٦٨) .

٢ ـــ التوليد فى افعال الطبيعة . ويظهر التوليد أيضا فى افعال الطبيعة وفى افعال الكائن الحى باعتباره موجودا طبيعيا . فالطبيعة قائمة على تسلسل العلل واعتماد بعضها على البعض(٥٦٩) . يحدث التولد فى أجسام الطبيعة طبقا لقوانين الطبيعة . ولا ينفى التوليد انه حاصل فى الطبيعة كظاهرة طبيعية . التوليد ليس خلقا من الله أو اكتسابا للعبد أو حتى فعلا

والخشونة وجميع هيئات الاجســـام ، الانتصار ص ٦٣ ، وعند البغداديين كل ما يحدث من فعل من جهتنا هو من فعلنا حتى اللون والطعم والادراك والعلم ، المحيط ص ٣٨٠ ، افعال الجوارح المتولدة خمسة : الآلام والتاليف والاصوات والالوان والاعتماد ، المحيط ص ٣٨٩ ، وعند بشر وجعفر اللون والطعم والرائحة ما يفعله الانسان على سبيل التولد . وقالا أيضـــا فى الادراك أنه يتولد من فعل العبد ، التوليد ص ١٢ .

(٥٦٨) الاصوات والآلات الحاصـــلة بفعل الآدميين لا تحصـــل الا بالتوليد . وزاد أبو هاشم التاليفات ومنعه أبو على فى التاليف القـــائم بجسمين هما أو احدهما محل القدرة كمن ضم اصـــبعه الى اصبعه أو الى جسم آخر بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل القـــدرة ، المواقف ص ٣١٨ ، ولا يختلفان (أبو على وأبو هاشم) فى أن كل ما نفعله نحن فى غير محل القـــدرة لا يكون الا متولدا الا فى التاليف الذى يختص بخصـــوص المحلين ... والسبب المولد للفعل فى غير محله فى غير محاذاته ليس الا الاعتماد ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٤ ، الاصوات والآلام الحاصلة بفعـــل الآدميين لا تحصـــل الا بالتوليد ، وزاد أبو هاشم التاليفات واختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب ، واختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع . هل يمكن احداث الالم بلا وهى ؟ المواقف ص ٣١٨ ـــ ٣١٩ .

(٥٦٩) اختلفت المعتزلة فى الموت المتولد من الجرح والنافى له مراغم لاصله والمثبت له مراغم للاجماع ، والكتاب ، المواقف ص ٣١٨ ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٢٤ ، ص ١٢٧ ـــ ١٣٠ ، الاعتمـــاد يولد الســـكون وهو على وجهين فى محله والثانى يصادفه من الاجسام ويماسه ، المصدر السابق ص ١٤٢ ، ص ١٦٥ .

حرا له لانها أفعال طبيعية صرفة تخضع لقوانين الطبيعة ، فالافعال المتولدة لا فاعل لها(٥٧٠) .

والاعتماد وصف بديهى لاثر حركة اليد أو الجسم على الاشياء(٥٧١) . ولكن هل يولد الاعتماد أم يتولد بالحركة والنظر والمجاورة ؟ هل الاعتماد جسمى أم معنوى ؟ هل يستطيع الانسان أن يفعل من غير مماسة ؟(٥٧٢)

---

(٥٧٠) والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا : ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشر والا فبطريق التوليد . ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجه حركة المفتاح . فالالم متولد من الضرب ، والانكسار من الكسر ، وليسا مخلوقين لله ، شرح التفتازانى ص ١٠٨ ، عند ثمامة الافعال المتولدة لا فاعل لها ، الفرق ص ٣٣١ — ٣٣٢ ، ص ٣٣٩ ، اكثر ما فى العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلا بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد فى الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد . والعقل أيضا يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وكذا فى المتولدات مع انشعابها ، الاقتصاد ص ٥١ — ٥٣ .

(٥٧١) ما يدل على أن ما نفعله من الاعتماد فى محل القدرة يولد الفعل فى غيره أن الواحد منا اذا ماس الشىء بيده أو ماسه واعتمد عليه حصلت فيه الحركات . ومتى لم تحصل المماسة لم تحصل الحركات ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٦٠ ، ما يتولد من الكون من التاليف والالم فالشرط فى وجود التاليف أن يكون المحلان متجاورين ، المصدر السابق ص ٤٤ ، المحيط ص ٣٩٣ .

(٥٧٢) عند الجبائى لا يولد الاعتماد شيئا وانما المولد الحركة والنظر والمجاورة . النظر يولد العلم ، والمجاورة تولد التاليف ، والحركة تولد الحركة ، الشامل ص ٥٠٣ — ٥٠٦ ، وعند أبى هاشم الحركة والسكون لا يتولدان الا من اعتمادات . وعند أبى اسحق بن عياش من معتزلة البصرة الاعتماد يولد الحركة والسكون ، والحركة تولد الحركة ، الشامل ص ٥٠٦ ، ويلاحظ اضطراب الجبائى وابنه فى أحكام التاليف اجابة على سؤال: هل يتصور وقوع التاليف مباشرا بالقدرة أم لا يقع الا متولدا ؟ فعند الجبائى يجوز مباشرة بالقدرة ويجوز متولدا فى حين أنه عند أبى هاشم لا يقع الا متولدا لان المباشر لا يولد ، ولا تاليف دون مجاورة ، الشامل ص ٤٧٣ ، وقد الزموه بثلاثة اقساط بعد أن قال بقسطين فيما هو متولد عنه قسط لانه لم يفعله ، وقسط لانه لم يفعل سببه ، الفرق ص ١٨٧ — ١٨٨ ، مقالات ج ٢ ص ٨٦ .

الحقيقة ان تحليل الفعل على المستوى الطبيعى هو خروج على المستوى القصدى . فسواء كان الادراك يتم بفتح ارادى للجفن أم لا فذلك وصف خارجى محض لعملية الادراك او التاليف الحاصل عن المجاورة وانواع المجاورة . والالم الحادث عن الوهن كل ذلك أوصاف لا دلالة لها بل افتراض عقلى خالص كقسمة التاليف الحادث عن المجاورة الى خمسة أجزاء وتقسيم القدرة الى خمسة اجزاء لكل جزء قدرة(٥٧٣) .

وبصرف النظر عن انواع التوليد الطبيعى لافعال الاجسام أو الكائن الحى فانها تجرى جميعا بالعادة او بالطباع اى طبقا لقانون . والقول بالعادة هو ايضا قول بالطباع ولكن بلفظ آخر مثل لفظ الخلقة(٥٧٤) . وحدوث الاشياء فى المحل شبيه بحدوثها بالعادة أو بالطبع . ولا يعنى المحل المكان الطبيعى كواقعة مصمتة بل هو موقف انسانى تتداخل فيه عوامل الفعل الانسانى كالباعث والقصد . ولا يعنى نفى المحل كموقف مصمت انها واقعة تحت فعل ارادة خارجية(٥٧٥) . ولكن يظل لفظ « الطباع » هو اللفظ المفضل(٥٧٦) . ولا تعنى الطباع نفى السبب ، فهى ليست ضرورة

---

(٥٧٣) اختلفوا : منهم من قال انه يتولد عن اعتماد الجفن وحركته ومنهم من قال يقع عند الفتح والارادة ومنهم من قال عند فتح الجفن ومقابلة الشبح لبصره فيقع العلم ، وقد كان العلم من قبل مستورا فى القلب ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٢٢ ، ص ٤٣ — ٦٠ .

(٥٧٤) الزائد على مقدار ما يولد اثره هو من فعل العادة ، المصدر السابق ص ٢٢ ، ص ٥٣ .

(٥٧٥) المصدر السابق ص ٨٧ — ٨٩ ، ص ٩٣ .

(٥٧٦) عند ثمامة فعل الله يعنى انه طبع الجسم طبعا يقع فيه ذلك ، وعند معمر سائر ما يفعله الله فعل الجسم بطبعه ، وعند النظام كل ما جاوز حيز الانسان فهو فعل الله بايجاب الخلقة بمعنى انه طبع الحجر طبعا وخلقه خلقا اذا دفعته ذهب . ويقول فى الادراكات خاصة أن الله يفعلها بايجاب خلقه وبحواس . ويقول أبو الهذيل فى الادراك انه فعل لله على جهة الاختراع . ويقول أبو هاشم أنه تعالى يفعل على جهة التوليد لسبب كالواحد منا وان كان يحيل كونه محتاجا الى السبب كحاجتنا اليه ، وكان جزار يقول (رواية برغوت) كل ما وقع بالتوليد فانه يكون بالسبب =

أو حتمية عمياء بل تخضع لقانون طبيعى تجعل الحوادث تحدث طبقا لـــه وتسمى طباعا .

وبالرغم من أن الافعال المتولدة قائمة على القصود والدواعى الا أنها أيضا تثبت بالطباع(٥٧٧) . فاثبات القصود والدواعى لا شأن له باثبات القديم عن طريق الغائية بل هو تحليل علمى موضوعى لبواعث الافعـــال ومقاصدها(٥٧٨) . والطبع لا ينافى القصد . يقوم الانسان بفعله الذى يعبر عن طبعه وهو قصده . ويحقق الانسان قصده وهو طبعه . ومقاصد الوحى طبيعة وفطرة والفطرة لا تعارض القصد(٥٧٩) . ولا يمنع الترجيح بين الدوافع بالطبع . ليس الطبع منافيا للغائية . انما كان اثبات الافعـــال

الموجب له وبالطبيعة جميعا كذهاب الحجر الذى للرفعة وللطبيعة الجـــر ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١١ — ١٣ ، وعند النظـــام لا فعل للانسان الا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة الا من نفسه وأن الصيام والصلاة والارادات والكراهات والعلم والجهل والصوت والكذب وكلام الانســـان وسكوته وسائر افعاله حركات وكذلك سكون الانســـان فى المكان انما معناه أنه كائن فى وقتين اى تحرك فى وقتين ، وأن الالوان والطعوم والاراييح والحرارات والبرودات والاصوات والآلام أجسام لطيفة ولا يجوز أن يفعل الانســـان الاجسام واللذة أيضا ليست من فعل الانسان . ان ما حدث فى غير حيزه فهـــو فعل الله بايجاب خلقه للشىء ، وكذلك الادراك أى أن الله طبع الاشـــياء طبعا . الله خلق الاجســـام ضربة واحدة وأن الجسم فى كل وقت يخلق . الانسان هو الروح يفعل فى نفسه ، يفعل فى ظرفه وهيكله ، مقالات ج ٢ ص ٨٠ — ٨١ ، وقد كفر الجبائى النظـــام فى قوله ان المتولدات من افعـــال الله بايجاب الخلقة ، الفرق ص ١٣٢ ، حكى الكعبى عن قول ان كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله بايجاب الخلقة ، الملل ج ١ ص ٨٣ .

(٥٧٧) المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٣٧ .

(٥٧٨) المصدر السابق ص ١٢ .

(٥٧٩) دواعى القدرة تؤثر فيما يقع فىجوارحه بالطبع ، المصـــدر السابق ص ٢٩ ، انما الفعل يقع بالطبع اذا غلبت الدواعى ، المصـــدر السابق ص ٣٢ ، عند قوة الدواعى يفعل الفعل بالطبع وعنـــد تساويها بالقدرة ، المصدر الســـابق ص ٣٥ ، وقد عرف الجاحظ بذلك ، المصدر السابق ص ٣٤ — ٣٥ .

حسب القصود والدواعى موجها ضد نوعين من الجبر ، الجبر الدينى الالهى الذى يجعل المعبود فاعلا لكل شىء ، والجبر العلمى الذى يثبت الافعال بالطبائع . ومع ان الجبر العلمى اكبر رد فعل على الجبر الدينى الالهى القائم على التشخيص الا انه ينكر القصد والباعث والغائية التى هى أيضا من الطباع . ليست الطبيعة عمياء بل هى طبيعة عاقلة هادفة(٥٨٠) .

وكل محاولة للتوفيق بين فعلين لا تأتى بجديد . فالفعل الباقى باق بالاستطاعة الباقية . وهذا تفسير كاف ولا يحتاج الى علة زائدة . والوصف العلمى يقوم على التفسير بعلل أقل لا بعلل أكثر(٥٨١) . فالقول بالطباع وبفعل المعبود فى آن واحد تفسير لظاهرة بعلتين ، الاولى كافية والثانية زائدة . بل ان القول بالسبب بالاضافة الى الطبيعة رغبة فى اثبات افعال المعبود وخوف من الاستقلال التام للطبيعة . وفى هذه الحالة تحدث الافعال المتولدة باجتماع السبب والطبيعة معا . والقول بالطباع وان كان يمثل تقدما هائلا بالنسبة للفكر اللاهوتى فى الطبيعيات الا انه حين يفسر بقاء الفعل والاستطاعة يغفل اثر القدرة الاولى وكان الواقع يتحرك بنفسه دون ما تدخل من ارادة الانسان المستمرة فى الاثر . ليست حركة الواقع فقط نتيجة طبيعة الاشياء بل نتيجة طبيعة الاشياء والفعل الانسانى معا . لا يتغير الواقع بنفسه . ولا يغير الانسان الواقع ضد طبيعة الاشياء . لا يحدث شىء فى الواقع الا وله محدث وهو الانسان أو طبيعة الاشياء .

---

(٥٨٠) فيجب القضاء بأن هذه الافعال حادثة من الانسان دون القديم أو انه لا يصح أن تكون واقعة بالطبع ، المصدر السابق ص ١٧ — ٢٣ .

(٥٨١) عند حفص الفرد كل ما تولد عن فعله كالالم الحادث من الضربة واصابة الحجر الحادث من الدفعة فعل الله والانسان ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٣ ، وعند بشر ما كان من الالوان يقع بسبب من قبل الانسان فهو فعله وما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل منه ، الانتصار ص ٢١٣ ، وعند بشر ما كان من الالوان يقع بسبب من قبل الانسان فهو فعله . متى أرادوا فهو فعلهم وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الامتناع عنه متى أرادوا ليس بفعلهم ولا وجب لسبب وهو فعلهم . وكان ضرار يقول ان الانسان يفعل فى غير حيزه وأن ما تولد عن فعل من حركته أو سكون كسب له خلق لله ، مقالات جـ ٢ ص ٨٣ ، الفرق ص ٢٢٤ .

ولا يحدث من شيء من الخارج ، فالانســـــان وطبيعة الاشـــياء كلاهما فى العالم(٥٨٢) . لذلك فان القول بالطباع دون التوليد هو انكار لاثر الارادة فى الواقع واستحالة لشكر الانسان وثنائه واحساسه بالتوفيق فى اتمام همته(٥٨٣) . وهو قول بطبيعة غير عاقلة وغير مريدة واعطاء الطبيعة كل القوة وسلبها عن الانســـــان(٥٨٤) هو فعل للطبيعة خارج الشـــعور

---

(٥٨٢) عند النظـــام كل ما جاوز حيز الانسان فهو من خلق الله بايجاب الخلقة أى طبع الاجســـام ، المحيط ص ٣٨٠ ، ويقول المتولدات من أفعال الله بايجاب الخلقة ، الاصول ص ١٣٩ ، وعند معمر المتولدات اجمع وكذلك جميع الاعراض فعل الاجسام الموات بطباعها . ولا فعـــل لله الا نفس المحل ولا للعبد عنـــده سوى الارادة ، المحيط ص ٣٨٠ ، وعنده الاعراض كلها من أفعال الاجسام اما بالاختيار واما بالطباع وأن الله ما خلق كونا ولا كلها من افعـــال الاجسام اما بالاختيار واما بالطبع وأن الله ما خلق كونا ولا طعما ولا رائحة ولا سكونا ولا حياة ولا موتا ولا قدرة ولا عجزاً ولا علمـــا ولا صحة ولا ســـقما ولا سمعا ولا بصرا ولا شيئا من الاعراض ، الاصول ص ١٣٥ ، وعند معمر والنظـــام الله أوجد محال الحركات ثم هى توجبه بطبعها واخرجوا المتولدات من أن تكون فعلا للعبد وأثبتوها لله بايجـــاب الخلقة أو من فعل نفس المحل ، الشرح ص ٣٨٧ ، وعنـــد الجاحظ تقـــع المتولدات من العبد طباعا ، افعـــال الجوارح والمعارف اذا دعا الداعى الى فعل وأراد ذلك الفعل وقع طباعا . وليس هناك اختيار الا الارادة دون ما عداها ، المحيط ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وعند ثمامـــة الافعال المتولدة لا فاعل لهـــا ، الاصول ص ١٣٨ ، وعند بشر بن المعتمر الالوان والطعـــوم والروائح والسمع منها ما هو فعل لله ومنهـــا ما هو فعل للعبد ومنها ما هو اجتماع العباد ، الاصول ص ١٣٥ ، وقـــد أجاز بشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وســـائر الادراكات وفنون الالوان والطعـــوم والروائح متولدة من فعل الانسان . واجاز منا فعل الالوان والطعوم والروائح والادراكات على سبيل التولد ، الاصول ص ١٣٨ — ١٣٩ ، وعند الجاحظ ، ما بعـــد الارادة فهو للانســـــان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعل باختيار سوى الارادة ، مقالات جـ ٢ ص ٨٣ .

(٥٨٣) عند القاضى عبد الجبار يؤدى القول بالطباع دون التوليد الى اخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشـــكر ، المحيط ص ٣٨٦ ، باثبات الطباع يستحق الله المدح والذم ويضـــاف اليهما القبح ، الشرح ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ، المحيط ص ٣٩٢ .

(٥٨٤) عند القاضى عبد الجبار الطبائع لا تعقل وتؤدى الى الدهرية ، المحيط ص ٣٨٧ ، الطباع مما لا يعقل ، وقد تؤدى الى نفى الصانع ، الشرح

=

وباعتبارها اما قديمة لا شأن للانسان بها أو حادثة بلا سبب وتحتاج الى محدث(٥٨٥) . يؤدى القول بالطباع دون الاختيار الى انكار البعثة والوحى . صحيح أن الواقع يتأزم ويستدعى الفكر ويمكن للطبيعة أن تبدع فكرها ويكون فى الوقت نفسه مطابقا للوحى ولكن ذلك يحتاج الى طبيعة كاملة والى وقت طويل ، ولا يبرأ من احتمال الخطأ . فالوحى هو عقل الطبيعة وفعل مع الطباع(٥٨٦) .

ولا يؤدى القول بالطبائع الى انكار الصانع بل الى اثبات حكمته . ليس الصانع حاويا أو ساحرا بل حكيم خلق الاجسام وجعلها تتحقق طباعا طبقا لقوانين الكون من طبيعة الخلق . وموضوع التوليد هو تحليل لافعال الطبيعة وليس الهدف منه صياغة أدلة على وجود الصانع . هو موضوع موجه الى أسفل وليس الى أعلى وبالتالى تظل المحافظة على المستويات قائمة . وهو أكثر مدعاة للتنزيه ، تنزيه الله عن القبائح والشرور وأكثر مدعاة للعدل بالتأكيد على مسؤولية الانسان عن أفعاله واستمرارها فى الكون . كما أنه أكثر مدعاة الى تأسيس العلم الآلى وجعل الافعال كلها متولدة عن بعضها البعض تجنبا للتشخيص . كل شىء خاضع لقانون

=

ص ٣٨٩ ، يؤدى القول بالطباع الى اثبات أن الحوادث لا محدث لها فى جميع الحوادث المبتدئات والمتولدات ، الشرح ص ٣٨٩ ، وعند أبى على وأبى هاشم أن القول بالطبع لا يعقل وهو باطل ولا يقع الفعل الا من قادر وقدرة السبب عندهما هى قدرة المسبب ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٤ ، ص ٢٥ — ٢٦ .

(٥٨٥) يقول القاضى عبد الجبار : الطبع اما قديم أو حادث ، لا يكون قديما ولو كان محدثا لاحتاج الى طبع ، المحيط ص ٣٨٨ ، الانتصار ص ٧٧ — ٧٨ .

(٥٨٦) وكيف نثبت النبوات بطبع المحل ؟ الشرح ص ٣٨٩ ، والزمهم على قولهم بالطبع الا تصح معرفة النبوات لان أكثر معجزاتهم هى أعراض حالة فى الاجسام . وعندهم أن المحل هو الفاعل لها . ولم يثبت أنه لا يفعل الا الحسن فكيف يمكن أن يوثق بالنبوات ؟ المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٢٣ .

سواء الافعال الارادية أم غير الارادية ، العضوية البدنية أم الشعورية الخالصة .

واثبات المتولدات فى الافعال الانسانية بارجاعها للارادة وترك افعال الطبيعة متولدة لا فاعل لها هو اثبات لحرية الانسان ولاستقلال الطبيعة فى آن واحد . ومن ثم يمتد فعل الانسان الحر الى العالم من خلال حتمية قوانين الطبيعة(٥٨٧) . وقد يصل الامر الى حد اعتبار أن أفعال الارادة أيضا خاضعة للاسباب وأن الانسان قادر متى أخذ بالاسباب على اتيان كل الافعال ، افعال الارادة وافعال الطبيعة ، على سبيل التولد . وهنا يتأسس العلم الطبيعى الآلى ، وتصبح الارادة الحرة جزءا من قوانين الطبيعة واحد عوامل الخلق فيها(٥٨٨) . وقد يكون التولد بالطبع دون تفصيل

---

(٥٨٧) يتضح ذلك من اقوال أصحاب الطبائع او الطبائعيين مثل ثمامة وبشر ومعمر والمردار والنجار وبرغوث بالاضافة الى أقوال الجاحظ والنظام السابقة . فعند ثمامة لا فاعل للانسان الا ارادة وأن ما سواها حدث لا محدث كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك . وذلك يضاف الى الانسان على المجاز ، مقالات جـ ٢ ص ٨٣ ، الافعال المتولدة لا فاعل لها ، وهى مقالة تجر الى انكار صانع العالم لانه لو صح وجود فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل ولم يكن حينئذ فى الافعال دلالة على فاعلها ولا كان فى حدوث العالم دلالة على صانعه ، كما لو أجاز انسان وجود كتابة لا عن كاتب ووجود مبنى أو منسوخ لا من بان أو ناسخ ، الفرق ص ١٧٣ ، الافعال متولدة لا فاعل لها اذا لم يمكنه اضافتها الى فاعل أسبابها حتى يلزم أن يضيف القول حيث مثل ما اذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده ولم يمكنه اضافتها الى الله لانه يؤدى الى فعل القبيح وذلك محال . فتخير وقال المتولدات لا فاعل لها . المعرفة متولدة من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، الملل جـ ١ ص ١٠٦، الفعل يصح من غير الفاعل ، اعتقادات ص ٤٢ .

(٥٨٨) وعند بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ، ما تولد من فعلنا حادث من الاسباب الواقعة منا (الطعوم ، الروائح ، الحركات ، السكنات ، ادراك جميع الحوادث) ، الانسان يفعل فى غيره بسبب يحدثه فى نفسه ويفعل فى نفسه افعالا متولدة وغير متولدة ، مقالات جـ ٢ ص ٧٩ ، أفرط فى القول فى التولد حتى قال انالانسان يفعل الالوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الادراكات على سبيل التولد اذا فعل أسبابها

=

فى الاسباب . كما قد يصل القول بالطبع الى أن تكون أفعال الارادة ذاتها بالطبع وأن يكون الانسان قادرا حتى على خلق أفعال الشعور الداخلية بالطبع(٥٨٩) . وقد يقع فعل واحد من فاعلين لما كان الفعل يحدث فى الطبيعة وكانت الطبيعة قابلة لافعال الانسان ، ودون أن يكون أحد الفعلين خلقا والآخر كسبا ، أحدهما لله والآخر للانسا ن. فكلاهما للانسان ، لفاعلين

= وكذلك القول فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وقد كفره الاشاعرة وسائر المعتزلة فى قوله ان الانسان قد يخترع الالوان والطعوم والروائح والادراكات ، الفرق ص ١٥٧ ، أخذ هذا من الطبيعيين الذين لا يفرقون بين التولد والمباشر بالقدرة ولا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة ، الملل جـ ١ ص ٤٢ ، ص ٩٦ .

(٥٨٩) عند معمر ، الانسان لا يفعل فى نفسه حركة ولا سكونا وأنه يفعل فى نفسه الارادة والعلم والكراهة والنظر والتمثيل وانه لا يفعل فى غيره شيئا وأنه جزء لا يتجزأ ومعنى لا ينقسم وانه فى هذا البدن على التدبير لا على المماسة والحلول . المتولد وما يحل فى الاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وطراوة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه ، أن الموات يفعل الاعراض التى حلت فيه بطبعه وأن الحياة فعل الحى وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت . الله لا يفعل عرضا ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على حدث ولا على سمع ولا على بصر ، وأن السمع فعل السميع والبصر فعل البصير ، والادراك فعل المدرك ، والحس فعل الحساس ، والقرآن فعل الشىء الذى سمع منه ان كان ملكا أو شجرة أو حجرا وأنه لا كلام لله فى الحقيقة . يفعل الله التلوين والاحياء والاماتة ليس أعراضا لان الله اذا لون الجسم فانه اما أن يتلون أم لا . فان تلون فاللون بطبعه ، وبالتالى فهو فعله . ولا يجوز أن يطبعه تبعا لغيره كما لا يجوز أن يكون كسب الشىء خلقا لغيره وان لم يكن طبع الجسم متلونا جاز أن يلونه البارى فلا يتلون ، مقالات جـ ٢ ص ٨١ — ٨٢ ، حكى عنه الكعبى أن الارادة من الله للشىء غير الله وغير خلقه للشىء وغير الامر والاخبار والحكم فاشار الى أمر مجهول لا يعرف . وقال ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرة كانت أو توليدا ، أفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون فى الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لا على طريق المباشرة ولا على التوليد ، الملل جـ ١ ص ١٠٠ — ١٠١ .

مختلفين(٥٩٠) .

واذا ما فعل الله يفعل طباعا ، طبقـــا لقوانين الطبيعـــة وليس ضدها(٥٩١) . وقد يؤثر البعض جعل التولد فى افعال الانسان وحدها فى نفسه وليس فى غيره خوفا من حتمية الطبيعة وايثارا للحرية . موضوع التولد اذن هو مبحث فى الطبيعة كما انه مبحث فى الفعل الانسانى ، فى حرية الافعال وبقائها فى الطبيعة بقوتها الذاتية الكامنة وبآثارها فى الاغيـــار . يصارع فيه الفكر الانسانى الطبيعى الفكر الدينى الالهى حفاظا على حرية الانسان واثباتا لاستقلال قوانين الطبيعة .

خامسا : افعال الوعى الفردى والاجتماعى .

افعال الوعى الفردى والاجتماعى هى افعال الشعور فى ذاته وفى الآخر ، فى الفرد والمجتمع . فهى متجهة هذه المرة ليس الى الطبيعة وعالم الاشياء بل الى المجتمع وعالم الآخرين . فالتوليد هو استمرار لافعال الشعور ليس فقط فى الطبيعة من خلال حركة الاجسام فى الاكوان والاعتماد والتأليف والمماسة والمجاورة بل ايضا من خلال افعال الآخرين فى المجتمع . وقد كان يبرز سؤال باستمرار : لماذا يوجد توليد الطبيعة ولا يوجد توليد المجتمع والتاريخ ؟ وقد سميت افعال الوعى وليس افعال الشعور لان الافعال هنا

---

(٥٩٠) أما المردار فقد أجاز وقوع فعل واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل التولد مع انكـــاره على أهل السنة ما أجازوه من وقوع فعـــل من فاعلين احدهما خلق والآخر مكتسب . كفر بشر لقوله بتوليد الالوان والطعوم والادراكات . وكفر النظـــام لقوله بالمتولدات من فعل الله لانه يشـــابه قول النصارى أن المسيح ابن الله عن فعل الله ، الفرق ص ١٩٦٦ ، الملل جـ ١ ص ٤٠١٠ .

(٥٩١) وقد مال برغوث الى قول استاذه وقال ان الاشياء المتولدة فعل الله بايجاب الطبع . فالله طبع الحجر طبعا والحيوان طبعا ، مقالات جـ ١ ص ٣١٦ ، الفرق ص ٢٠٩ . ويرى الحسين بن محمد النجـــار أن الانسان لا يفعل فى غيره ، ولا يفعل الا فى نفسه مثل الحركات والسكون والادراكات والطعوم والكفر والايمان وأن الانسان لا يفعل الما ولا ادراكا ولا رؤية ولا يفعل شيئا عن طريق التولد .

ليست مجرد موضوع لاثبات الحرية ، بل لانها تكشف عن الحرية القائمة على الوعى سواء فى افعال الشعور الفردية أو فى افعال الشعور الاجتماعية . فالشعور هنا هو الوعى الفردى والوعى الاجتماعى .

والعجيب أن افعال الوعى هذه عند القدماء ليست مهمة ولا تدخل فى صلب موضوع خلق الافعال . وكلما كان الامر مهما تعم به البلوى وتتوقف عليه مصالح الناس ابعده القدماء مثل هــذه الافعال ومثل موضوع الامامة . فهى مجرد أمور « صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع »(٥٩٢) . وهى مجرد أمور تخرج عن حيز المختصرات الى المطولات . وهى أمور لفظيــة خالصة تخرج عن العقائد والشرع ولا تحتاج الا الى تفسير لغوى . وهى أمور لا داعى لان تخطر بالبال ، وان خطرت بالبال فلا معصية فى عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها لان البحث فيها يتطلب معرفة حقائق الامور وهو امر غير لائق بالعقائد التى يراد منها مجرد تهذيب الاعتقاد ! هى أمور غير مهمة فى الدين اذ يكفى ابعاد الشك عن النفس فى الذات والصفات والافعــال أى فى التوحيد . أما ما يتعلق بحياة الناس ، ومصالح الافراد والجماعات فلا يجوز الخوض فيها ، لانها مضيعة للوقت وانشغال بما لا يهم ، فلا فرق فى ذلك بين افعال الوعى الفردى والاجتماعى حتى يحتكرها السلطان ويقررها وفق هواه(٥٩٣) . وهى أمور تدفع الى الغلو أو التقصير وتبعد

---

(٥٩٢) هذا هو موقف الايجى اذ يقول : « فى البحث عن أمور صرح بها القرآن ، وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها » ويذكر خمسة : ١ — الطبع والختم والاكنة ٢ — التوفيق والهداية ٣ — الاجــل ٤ — الرزق ٥ — الاسعار ، المواقف ص ٣١٩ — ٣٢٠ .

(٥٩٣) هذا هو موقف الغزالى أذ يقول : « فى الاعتذار عن الاخلال بفصول شحنتها المعتقدات فرأيت الاعراض عن ذكرها أولى لان المعتقدات المختصرة حقها الا تشمل الا على المهم الذى لابد منــه فى صحة الاعتقاد . أما الامور التى لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية فى عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور ، وهى غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد . وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون : أ — عقلى ، كالبحث عن القــدرة الحادثة انهــا تتعلق بالضدين أم لا وتتعلق بالمختلفات ام لا . وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل

=

عن التوسط والاعتدال(٥٩٤) . صحيح أنها مسائل يصعب اصدار الاحكام عليها او التعرف اليها نظرا لاننا لم نشق قلوب الناس ومع ذلك فانه يمكن معرفة اوضاعها الاجتماعية وابنيتها النفسية . فهى أمور عقلية مثل القدرة والاستطاعة والفعل كما انها مسائل نفسية واجتماعية تكشف عن اوضاع سياسية يريد السلطان السكوت عنها ويتبعه عالم الكلام بابعادها عن حريات الناس وتهميشها فى العقائد حتى يتم احكام مؤامرة الصمت عمليا ونظريا ، سياسيا ودينيا .

وتنقسم هذه الافعال الى قسمين افعال الوعى الفردى وأفعال الوعى الاجتماعى . الاولى مثل النصر والسداد ، والتوفيق والخذلان ، الشرح والطبع ، الفتح والختم ، الهداية والضلال ، النعمة والفضل والاحسان ، العصمة ، القوة والعون ، الحول والتيسير ... الخ ، والثانية مثل الاجل ، والرزق ، والسعر ، مفردا ، أو الآجال والارزاق والاسعار جمعا . ويلاحظ

القدرة وأمثاله ب — لفظى كالبحث عن المسمى باسم الرزق ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها ج — فهى كالبحث عن المسمى بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظائر ذلك . وكل ذلك ليس بمهم فى الدين ! بل المهم ان ينفى الانسان الشك عن نفسه فى ذات الله على القدرة التى هى حق فى القطب الاول وصفاته وأحكامها كما هى حق فى القطب الثانى وفى افعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما فى القطب الثالث . وفى رسول الله أن يعرف صدقة ويصدقه فى كل ما جاء به كما ذكرناه فى القطب الرابع . وما خرج عن هذا فغير مهم . ونحن نورد من كل فن ما اهملناه مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها من المهمات والمقصودات فى المعتقدات ، الاقتصاد ص ١١١ — ١١٢ ، ثم حاولوا فى حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا أو أمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره ، وانه لا قيمة له . فلا ينبغى أن تضيع العمر الا بالمهم ، وبين يدى النظار أمور مشكلة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الالفاظ واقتضاء الاطلاقات فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال بما يعنينا ! الاقتصاد ص ١١٦ .

(٥٩٤) ويقول البغدادى : وللفريقين فى التوفيق والخذلان والشرح والطبع وأمثالهم كلام على طرفى الغلو والتقصير . والحق بينهما دون الجائر منهما ، النهاية ص ٤١١ .

ان افعال الشعور الفردى أكثر من افعال الشعور الاجتماعى . الاولى متعددة تقرب من الثمانية عشر فعلا ، والثانية محصورة فى ثلاث . الاولى باستمرار افعال فى صيغة المفرد فى حين أن الثانية تكون افعالا فى صيغة الجمع . مما يدل على الطابع الفردى للاولى والاجتماعى للثانية . ولكن أهم ما يفرق الفعلين هو أن الافعال الفردية مزدوجة الطابع فى معظمها فى حين أن الافعال الاجتماعية ليست كذلك .

١ — افعال الوعى الفردى .

تنتظم افعال الوعى الفردى فى مجموعات ثنائية مزدوجة ايجابا وسلبا ، وكاننا امام فعلين متضادين أشبه بأحوال الصوفية . وذلك مثل : التوفيق والخذلان ، الشرح والطبع ، الفتح والختم ، الهداية والضلال . وقد تختلف أطراف الافعال المتضادة فقد يكون النصر بدلا من التوفيق فى مقابل الخذلان . وقد تكون الافعال المزدوجة متماثلة متشابهة وليست متعارضة متضادة اما ايجابا مثل التوفيق والسداد ، العون والتيسير أو سلبا مثل الطبع والختم . وقد يقع التجانس فى افعال ثلاثية وليست ثنائية وغالبا ما تكون ايجابا لا سلبا مثل النعمة والفضل والاحسان ، وقد تكون رباعية وغالبا ما تكون أيضا ايجابا لا سلبا مثل القوة والعون والحول والتيسير . وقد يكون فعلا واحدا بمفرده وغالبا ما يكون ايجابا مثل العصمة . فالافعال فى معظمها يغلب عليها الايجاب (أربعة عشر فعلا هى : النصر ، السداد ، التوفيق ، الشرح ، الفتح ، الهداية ، النعمة ، الفضل ، الاحسان ، العصمة ، القوة ، العون ، الحول ، التيسير) أكثر من السلب (أربعة أفعال وهى : الخذلان ، الطبع ، الختم ، الضلال) مما يدل على أن الوعى الفردى أكثر ايجابية وتفاؤلا وقدرة على الخلق والابداع والنجاح منه على السلبية والتشاؤم والاستسلام والرضوخ والفشل .

ويصعب تحديد المعانى الدقيقة لكل الالفاظ المتجانسة ايجابا مثل الهداية والعون والتيسير والتوفيق أو لكل الالفاظ المتجانسة سلبا مثل الخذلان والضلال والطبع والختم . انما المقصود منها شىء واحد وهو : هل يتم الوعى الفردى من داخله بفعل ارادته الحرة ، أم من خارجه بفعل ارادة خارجية ؟ وقد تكون الالفاظ أقرب الى الترادف والى التمرينات العقلية

للاجابة على هذا السؤال المبدئى . فالاجابة بعدم قدرة الوعى من داخله على الافعال تفرز تراث السلطة التى تتمثل الارادة الخارجية مشخصة فى الله أولا ثم فى السلطان ثانيا . والاجابة بقدرة الوعى من داخله على افعاله تفرز تراث المعارضة التى تتمثل فى جموع المحكومين وعامة الرعية . لذلك قد يذكر منها البعض دون البعض . وقد يتم التركيز على البعض دون البعض . يذكر التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم ولا يكاد يذكر الشرح والفتح والنعمة والفضل والاحسان والقوة والحول . ولكن يمكن فهمها قياسا . كما يمكن اضافة غيرها قياسا .

وقد ظهر بعض هذه الافعال مثل الايمان والكفر فى افعال الشعور الداخلية كما ظهر موضوع التوفيق والخذلان والاشقاء والاسعاد كعقائد فرعية من العقيدة الام ، عقيدة القضاء والقدر . وقد يدخل البعض منها فى موضوع الحسن والقبح أى فى الشق الثانى من العدل وبوجه خاص فى موضوع اللطف او الصلاح . ومع ذلك فمكانه الطبيعى هو آخر باب خلق الافعال وبداية الحسن والقبح . وبالتالى يكون هو الانتقال الطبيعى من شق العدل الاول ، خلق الافعال الى شقه الثانى **الحسن والقبح** .

أ — التوفيق والسداد . وتتصارع كل افعال الوعى الفردى ابتداء من التوفيق والسداد مع ارادتين ، ارادة الله وارادة الانسان . هل التوفيق والسداد فعلان لله أم فعلان للانسان ؟ وكيف تكون افعال الوعى الفردى لغير الانسان وهى مرتبطة بالتمييز والعقل ، وهما اخص خصائص الانسان ؟ ان التردد بين نسبة افعال الوعى الفردى الى الله أم الى الانسان انما هو ناتج عن الخلط بين الانفعال والعقل ، بين العاطفة والذهن . فليس الامر مزايدة فى الايمان وابتهالات لله بل تحليل لافعال الشعور ودفاع عن استقلال الانسان(٥٩٥) . ليس الامر منافسة أو مبارزة أو تحد بين

---

(٥٩٥) يقول الشهرستانى : والحق الذى لا غبار عليه « اياك نعبد » محافظة على العبودية ، « واياك نستعين » استعانة بالربوبية ، والتوفيق =

الله والانسان ، ووضع الله مكان القادر والانسان مكان العاجز دفاعا عن الله وتضحية بالانسان أمام السلطان اكثر منه أمام الله ، ونفاقا أكثر منه ايمانا . اذ يعجز الانسان عن الاجابة المضادة والا وقع تحت شتى ألوان الضغط النفسى والارهاب السياسى وتملق ايمان العوام(٥٩٦) . لا يعنى جعل أفعال الوعى الفردى مسؤولية الانسان أى تعجيز لله بل تثبيتا لحكمته وغايته ، وهو الدفاع عن حرية الانسان واستقلاله ومسؤوليته . ويزداد الامر صعوبة اذا ما كان التوفيق والسداد بناء على الدعاء والابتهال والسؤال والاستعطاف والاستجداء والمناجاة والطلب والبكاء . وبالتالى يقع الوعى فى خطأين . الاول التخلى عن الفعل الى الانفعال ثم طلب الفعل من الآخر وليس من الذات . وهل الدعاء قادر على استجلاب الطاعة أم أن الفعل هو القادر على ذلك ؟ اذا كان الفعل فالانسان حر والا احتاج الى قدرة ولزم الدور(٥٩٧) . وكيف يتم التوفيق والسداد للبعض دون البعض ؟ أليس من سمات صفات الذات أو الفعل الاطلاق ؟ واذا كان مقياس التمييز هو العمل الصالح فيكون فعل الانسان هو علة التوفيق والسداد وليس فعل الله ؟ ان التوفيق والسداد هما فى حقيقة الامر الميل النفسانى المصاحب للفعل نتيجة لقوة الباعث وصدق النفس وكمال الغاية من داخل الشعور

= والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والهداية والضلال تنتسب الى الله بشرط أن يكون أحق الاسمين به أحسن الاسمين وأولى الفعلين بحكمه وتقديره أولى الفعلين وجودا وأجدرهما حصولا ، اللهم من أحسن فبفضلك يقدر ، ومن أساء فبخطيئته يهلك ، لا المحسن استغنى عن رفعك ومعونتك ، ولا المسيء عليك ولا استبد بأمر خرج بمحض قدرتك . فيا من هكذا لا هكذا غيرك صل على محمد وعلى آله أحظى به ما أنت اهله ، انك أهل لكل جميل . النهاية ص ٤١٤ — ٤١٥ .

(٥٩٦) يمارس الاشعرى هذا الارهاب فى الابانة ص ٥١ ، ص ٥٧ ، وتبعه الجوينى فى الارشاد ص ٢٥٤ — ٢٥٥ .

(٥٩٧) تبدو هذه الابتهالات والادعية بالتوفيق والمحبة والولاية لاهل الطاعة وخذلان أهل المعصية فى الانصاف ص ٢٨ ، الاتحاف ص ٩٩ ، الامير ص ٩٩ .

وليس من خارجه . وما يسمى بالتيسير والعون والتوفيق أو العصمة أو القوة أو الفضل أو النعمة أو الاحسان كل ذلك هو القوة التى يشعر بها الانسان اثناء عمله بعد تخطيطه وبذل جهده . هى قوة الفعل الذاتى وهى تحقق والامكانيات الجديدة التى تظهر ، قوة الحق على الباطل ، قوة حضور المبدأ على غيابه ، وقوة الطبيعة على مناقضتها ، وقوة التاريخ على مناهضته . هى ذلك التثبت والبرهان الذى يجده الانسان فى نفسه والثقة بالنفس ساعة الفعل . التوفيق أو العصمة أو التأييد أو الهداية ، كل ذلك شعور انسانى بأن الفعل قد تم على أكمل وجه أكثر مما كان الانسان يتوقع فى البداية ، وهو شعور موجود بالفعل ولكنه لا يدل على تدخل ارادة خارجية مشخصة احدثت هذا التوفيق بل تدل اذا كان الفعل مرويا على حدوث الفعل بارادة الانسان طبقا لباعثه وتخطيطه وغايته . أما اذا لم يكن الفعل مرويا وحدث الفعل فانه يدل على وجود علة أحدثته اما ارادة انسان آخر أو تداخل الاحداث وتشابكها كما تتداخل الامواج لحمل غريق على الشاطىء أو مجرد مسرى التاريخ الذى يتحقق بالارادة البشرية العامة والتى يصل تاثيرها حتى هذا الفعل غير المروى فيجرفها أمامه كشىء طبيعى . فاذا ما حدث الفعل دون ما توقع من الانسان الذى لم يقصده ولم يفعله حسب ذلك توفيقا وعصمة وسدادا وعونا وقوة وحولا وتيسيرا أو فضلا ونعمة واحسانا(٥٩٨) ! ان التوفيق والسداد هما وقوع الافعال حسب ارادة الانسان وقصده ودواعيه . يفعل الانسان فى الحاضر والمستقبل ويظل مشروطا بتدخل عوامل أخرى منها تدخل ارادات انسانية أخرى فى توجيه الفعل أو حدوث وقائع جديدة لم تكن فى الحسبان يسارع بأخذها ووضعها فى مجال الفعل كعناصر ايجابية جديدة(٥٩٩) . وليس هذا هو اللطف أو الصلاح لان ذلك يشير الى تدخل ارادة خارجية . كما أنه يثير اشكالات أكثر مما يحلها . فما مقياس اللطف أو الصلاح ؟ ولماذا يعطى الانسان دون غيره ؟ واذا كان

---

(٥٩٨) وعند الاشعرى اذا كانت الاستطاعة نعمة من الله وفضل واحسان فانها تكون توفيقا وسدادا ، الابانة ص ٥٠ .

(٥٩٩) الداعية هى الميل النفسانى المصاحب للفعل ، الامير ص ٩٩ ، وعند الاشعرى أيضا هى التثبت والبرهان الذى وقع ليوسف ، الابانة ص ٥٥ .

مشروطا بالفعل فالفعل هو الاساس ؟ وكيف يكون فعل الله ، اللطف او الصلاح مشروطا ؟ فاذا ما كان التوفيق والسداد الثواب بعد الفعل فان ذلك يحدث طبقا لقانون الاستحقاق ولا يكون تدخلا قبل الفعل باستطاعة زائدة ولا أثناء الفعل بقدرة اضافية ، واذا كان يعنى مجرد الحكم فانه يحدث أيضا بعد اتمام الفعل وليس قبله أو أثناءه ، وهو حكم يقوم على تصور الهى كما يمكن أن يقوم حكم على تصور انسانى خالص . واذا كان يعنى مجرد اللطف دون الالجاء أى خلق قدرة دون جبر فانه يصطدم بعموم اللطف وخصوصه وشروطه ، ويكون بمثابة حل مشكلة باثارة مشكلة أعظم . فاذا ما كان يعنى علم الله فان علم الله بعدى وليس قبليا ، لا يجبر على فعل بل يسجل نتيجة افعال . وبالتالى يستحيل فهم التوفيق والسداد بمعنى اللطف او الصلاح(٦٠٠) .

---

(٦٠٠) تختلف الاسماء على اللطف فربما يسمى توفيقا وعصمة ، الشرح ص ٥١٩ ، فى معنى وصف اللطف بأنه توفيق يفيد موافقة الطاعة له ، المغنى ج ١٣ ، اللطف ص ١٢ — ١٤ ، القول فى التوفيق والتسديد . اختلفت المعتزلة على أربعة أقاويل : أ — التوفيق عن الله ثواب يفعله مع ايمان العبد . ولا يقال للكافر موفق وكذلك التسديد ب — هو الحكم من الله أن الانسان موفق وكذلك التسديد ج — جعفر بن حرب ، التوفيق والتسديد لطفان لا يوجبان الطاعة فى العبد فاذا أقر الانسان بالطاعة كان موفقا مسددا د — الجبائى ، هو اللطف فى معلوم الله اذا فعله وفق الانسان للايمان فى الوقت ويفعله الكافر فى الوقت الثانى ، التوفيق أو السداد هو اللطف الذى يوافق الملطوف فيه فى الوقوع وليس يجب أن يكون مأمون الغيب ، الشرح ص ٧٨١ وعند المعتزلة هو موقف وسط ، اللطف من الله والحرية من الانسان ، الارشاد ص ٢٥٤ — ٢٥٥ . وعند أهل الاثبات هو قوة الايمان وكذلك العصمة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٠ ، وبهذا المعنى يفهم الاشعرى اللطف أو الصلاح فالله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر اليهم واصلحهم وهداهم واضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالايمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان . ولو لطف بهم واصلح لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وأنه خذلهم وطبع على قلوبهم ، الابانة ص ٩ ، وندين بأنه يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الله ، المصدر السابق ص ١٠ ، واللفظان موجودان فى أصل الوحى وان لم يوجد المعنيان

=

ب — **النصر والخذلان** . اذا كان التوفيق والسداد فعلين متجانسين فان النصر والخذلان فعلان متضادان . وقد يأتى التوفيق فى مقابل الخذلان . واذا كان من الطبيعى ، على أكثر تقدير ، أن يوفق الله ويسدد الخطى فكيف به يخذل ؟ واذا كان من الطبيعى ألا يصدر عن الخير الا الخير فكيف يصدر عن الله الشر ؟ اذا كان الله فاعلا للخير فكيف يكون فاعلا للشر ؟ واذا كان مقياس النصر والخذلان هو ايمان الانسان وصدقه فى الفعل تصبح الارادة الالهية مشروطة بالفعل الانسانى ، ويصبح الانسان هو الذى يحدد الفعل الالهى اما النصر واما الخذلان . واذا كان الامر كله مرهونا بالاستطاعة التى يخلقها الله فى ساعة الفعل فان هذه الاستطاعة لا تكون محايدة يستعملها الانسان بعد ذلك اما للخير أو الشر اما للعمل الصالح أو العمل المفسد ، اما للنفع أو للضر بل تتوجه ايجابا أم سلبا بفعل الله ، تنصر أو تخذل ، تهدى أو تضل ، تشرح أو تختم ، تفتح أو تطبع . ويستحيل أن يتم هذا التوجه بتميز مسبق أو عفويا عشوائيا بالمصادفة . واذا كان المقياس هو حسن النية والصدق فى افعال الانسان يكون الانسان هو الذى حدد اختيار الله ووجهة افعاله. واذا كانت الاستطاعة محايدة ، تكون للخير وتكون للشر ، بفعل الانسان ودون توجيه من الله يكون الانسان قادرا على التمييز بين الحسن والقبح وقادرا على توجيه الاستطاعة نحو الخير أو الشر ، وبالتالى ينصر نفسه أو يخذل نفسه ، وتظل الاستطاعة التى يجدها

= كثيرا . فقد ذكر لفظ التوفيق ٤ مرات ، اثنان لله « ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما » (٤ : ٣٥) ، « ان أريد الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقى الا بالله » (١١ : ٨٨) ويتم التوفيق اما بين الزوجين أو فى المجتمع أى أن التوفيق هنا بمعنى المصالحة واعادة التوحيد للاطراف المتنازعة وما دامت النية صادقة والغاية كاملة والباعث قوى ، والارادة متوافرة فلابد وأن يحدث التوفيق . توفيق الله هنا معناه ضرورة حدوث النتيجة اذا ما توفرت مقدماتها . أما لفظ السداد فقد ذكر خمس مرات لا بمعنى التسديد الاصطلاحى . فقد ذكر « السد » ثلاث مرات « والسدين » مرة واحدة بمعنى الختم والطبع والمنع وليس السداد . وذكرت صفة « سديد » للقول الصائب مثل « فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا » (٤ : ٩) ، « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا » (٣٣ : ٧٠) .

الانسان من نفسه على غير توقع مجرد تحقق لامكانيات الفعل وطاقاته أثناء الفعل ، لما كان الفعل يولد باستمرار طاقات جديدة غير المتوقعة أولا فى بداية الفعل . وهل الانسان غير قادر من نفسه على الطاعة وغير مسؤول عن المعصية ؟ وهل تكون القدرة التى يخلقها الله ساعة الفعل محايدة ، قدرة على الخير أو قدرة على الشر بصرف النظر عن البواعث والغايات ؟ وكيف يعطى الله الانسان القدرة على الشر ، واذا كان الخير من الله والشر من الانسان فالانسان حر قادر على الافلات من ارادة الله وقدرته ولكن فى الشر دون الخير . بالاضافة الى أنها قسمة تقوم على تبرئة الآخر واتهام الذات ، تقوم على التطهر والبراءة بالنسبة الى الوعى الخالص ، وعلى تعذيب الذات بالنسبة للوعى المتعين . اليست هذه قسمة ضيزى ؟ لله البنين وللانسان البنات ؟ وكيف يدعو الانسان على الآخرين بالخذلان ويستجيب له الله ان كان من الصالحين ؟ اليس هذا تمنيا للشر للآخرين واستجابة لله لفعل الشر ؟ الا يدل ذلك على عجز الانسان على المقاومة ، مقاومة الشر بالفعل دون استعداء أحد عليه يكون أقوى منه بالمقاومة بدلا عنه ويكتفى الانسان بأضعف الايمان وهو الدعاء على الاعداء وطلب النجدة من الاقوياء ؟ اذا كان النصر والخذلان من الله يسلب من الانسان فرحه بالتوفيق وحزنه من الاخفاق ، فانه يعيش فى الدنيا بلا رجاء أو خوف ، بلا فرح أو حزن ، بلا أمل أو يأس ،ويظل مجرد آلة طيعة فى يد فاعل أعظم ينصره ويخذله كيف يشاء(٦٠١) . ويصعب ايجاد الحلول المتوسطة بين الفعلين . لا يوجد الا

---

(٦٠١) التوفيق خلق قدرة على الطاعة ، والخذلان خلق قدرة على المعصية ، والموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية ، وعند الاشعرية التوفيق والخذلان ينسبان الى الله نسبة واحدة على جهة واحدة . والقدرة للشىء وضده ، النهاية ص ٤١٢ ، الهدى والتوفيق هما تيسير الله المؤمن للخير الذى خلقه . وأن الخذلان تيسيره للشر الذى له خلقه ، الفصل ص ٣٨ — ٣٩ ، التحفة ص ٤ — ٥ وعند الاشعرى الايمان والطاعة بتوفيق من الله والكفر والمعصية بخذلانه . خلق القدرة على ذلك ، الملل ج ١ ص ١٥٦ ، خلق الله الخلق سيما الكفر والايمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم بتوفيق الله اياه ونصرته له ، الفقه ص ١٨٥ ، شرح الفقه ص ٤٥ ، وقد قيل شعرا فى العقائد المتأخرة :

«اما . . . او » . فان قيل ان القوى التى تحدث للانسان اثناء الفعل ثلاثة أنواع . الاولى موفقة هى التوفيق ، والثانية خاذلة وهى الخذلان ، والثالثة محايدة وهى القوة أو العون أو الحول أو التيسير ، أمكن اذن وجود قوة محايدة لا تتدخل فى افعال الوعى ايجابا أم سلبا . والحياد على أية حال أقرب الى المحافظة على حرية الافعال من القوة الموجهة . ان كانت تسلب الارادة الا

= ومثـــل توفيق ذوى السعادة وخذلان أهل الحشر والشقاوة

الوسيلة : ص ٢٣٤ ، القول ص ٣٦ — ٣٧

وايضـــا

فخـــالق لعبده ومـــا عمـــل توفيق لان اراد ان يصـــل

وخـــاذل لمـــن اراد بعـــده ومنجـــز لمـــن أراد وعـــده

فوز الســـعيد عنـــده فى الازل وكـــذا الشـــقى ثم لـــم ينتقـــل

الجوهرة ص ١١

وعند الحسين بن محمد النجار استطاعة الايمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة واحســـان وهدى وأن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر . وانه جائز كون الطاعة فى حال المعصـــية التى هى تركها بالا تكون كانت المعصية التى هى تركها فى ذلك الوقت وبالا يكون كان الوقت وقتا للمعصية التى هى تركها . وأن المؤمن مؤمن مهتد دفعه الله وهداه ، وأن الكافر مخذول خذله الله وأضله ، وطبع على قلبه ، ولم يهده ولم ينظر له وخلق كفره ولم يصلحه . ولو نظر له واصلحه لكان صالحا ، مقالات ج ١ ص ٣١٥ ، وعند المعتزلة بوجه عام ، التوفيق من الله اظهار الآيات فى خلقه الدالة على الوحدانية وابداع العقل والسمع والبصر فى الانسان ، وارسال الرسل وانزال الكتب لطفا منه وتنبيها للعقلاء من غفلتهم ، وتقريبا للطرق الى معرفته ، وبيانا للاحكام تمييزا بين الحلال والحرام . واذا فعل ذلك فقد وفق وهدى ، وأوضح السبيل وبين الحجة ولزم الحكمة ، وليس يحتاج فى كل فعل ومعرفة الى توفيق مجرد وتسديد معجز بل التوفيق عام وهـــو سابق على الفعل . والخذلان لا يتصور مضافا الى الله بمعنى الاضـــلال والاغواء والصد عن الباب وارسال الحجاب على الالباب اذ يبطل التكليف ويكون العقاب ظلما ، النهاية ص ٤١١ ، وعند الاباضية الخوارج استطاعة الكفر ضلال وخذلان وطبع وبـــلاء وشر ، المحيط ص ٢٣٢ ، ثم يكـــون السؤال للخوارج : كيف يتم التوفيق بين ذلك وبين اعتمادهم على خلق الافعال عند المعتزلة فى أصلى التوحيد والعدل ؟

انها تبقى على الحرية(٦٠٢) . وقد تعنى مثل هذه القوة فى أحسن الحالات مجرد حضور الاسباب وسلامة الآلات ، وبالتالى تكون قوة انسانية مرئية بدنية أو شعورية يعرفها الانسان ، ويعمل بها قبل الفعل أو اثناء الفعل كقوة متولدة من حركة الفعل ذاته وطبيعة الطاقة المتولدة منه(٦٠٣) . فان امكن تقسيم التوفيق الى عموم وخصوص بالنسبة الى الخق فعموم التوفيق شامل للخلق وكذلك نصب الادلة والاقدار والاستدلال وارسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس حجة على الله بعد الرسل . وخصوص التوفيق لمن علم الله منه هدايته وارادته الاستقامة . وهذه قد تكون على أصناف . منها كمال الاعتدال فى المزاج ، من جهة الطبيعة أو الشريعة ، النفس والنطفة والخلقة أو من جهة تربية الابوين او الاستاذ أو المعلم أو أهل البلد أو القرابة وحتى فى هذه الحالة تكون الافعال غير مكتسبة . فالانسان غير مسؤول عن الخلقة كما انه غير مسؤول عن تعليم الابوين . وفى هذه الحالة يكون جبر التوفيق العام متفقا مع جبر التوفيق الخاص . ومع ذلك يمكن للوعى الفردى ان يخترق الخلقة والتعلم نظرا لاستقلاله . فالطبيعة أقوى من الخلقة ، وحرية الفعل اقوى من التعليم(٦٠٤) . ومع ذلك فالتخصيص خارج الامور الطبيعية كالمزاج والتعليم تميزأو فعل بلا مبرر(٦٠٥) . ويتم النصر والخذلان على مستويين .

---

(٦٠٢) اجماع الامة كلها على سؤال الله التوفيق والاستعاذة به من الخذلان . فالقوة التى ترد من الله على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالاجماع توفيقا وعصمة وتاييدا . والقوة التى ترد من الله فيفعل بها الشر تسمى بالاجماع خذلانا . والقوة التى ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عونا او قوة أو حولا . ولذلك يقال لا حول ولا قوة الا بالله . لذلك تسمى تيسيرا ، الفصل ج ٣ ص ٣٠ — ٣٢ .

(٦٠٣) عند امام الحرمين ، التوفيق والخذلان هما سلامة الاسباب والآلات ، وعند الاشعرى الفرض المقارن للطاعة ، التحفة ص ٤ — ٥ .

(٦٠٤) النهاية ص ٤١٢ — ٤١٤ .

(٦٠٥) فى جواز التخصيص بالنعم دينية أو دنيوية ، دنيا او آخرة . عند القدرية سوى الله بين العقلاء فى النعم الدينية ولم يخص الانبياء

معرفى مثل النظر بالحجج والادلة وشرح الصــدر ، وعملى اى التدخل الفعلى المباشر فى افعال الانســان . فاذا كان التوفيق هو اللطف فانه فى هذه الحالة يشــمل اللطف النظرى أى اظهار الآيات الدالة على الوحــدانية والنبوة ، ويتم ذلك عادة دون حاجة الى لطف وقتى لكل فعل على حدة وهو التوفيق العملى ، والاول اقل خطورة على حرية الافعال من الثانى لانه مجرد توليد افعال نظرية مثل توليد النظر للعلم ويترك الارادة حرة لتحقيق الفعل . فى حين أن الثانى يهدد حرية الافعال تهديدا مباشرا لانه يكون بديلا عن الفعل الانسانى واقوى منه ايجابا أم سلبا(٦٠٦) . واللطف الخاص فى

=

والملائكة بشىء من من التوفيق والعصمة ولا بشىء من نعم الدين دون سائر المكلفين . وفى هــذا بطلان فائدة دعاء الصالحين أو يوفقهم الله لما وفق له الانبياء ، الاصول ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٦٠٦) عند أهل الاثبات ، النصر من الله ، ما يفعله ويقذفــه فى قلوب المؤمنين من الجــراة مع الكافرين وتسمى القــوة على الايمان نصرا ، اما الخذلان فاختلفوا : أ — ترك الله أن يحــدث من الالطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين (معنى سلبى) ب تســميته وحكمه بانهم مخذولون ، وقال اهل الاثبات قولين : أ — الخذلان قوة الكفر ب — خلق كفرهم ، والثانية اكثر تدميرا للحــرية من الاولى ، مقالات جـ ١ ص ٣٠١ — ٣٠٢ ، وعند أبى على النصرة كلهــا ثواب والخذلان كله عقاب ، وعند المعتزلة قــد يكون النصر بالمحبة وقد يكون بمعنى زلزلة أقــدام الكافرين ورعب قلوبهم فينهزمون . فان هزم المؤمنون لم يكن ذلــك بخذلان من الله بل هم منصورون بالحجة على الكافرين ، اللطف ص ١١١ — ١١٣ . ولفظ « نصر » موجود فى أصل الوحى . فقــد ذكر ١٥٩ مرة بمشتقاته المختلفة منها ٧٠ مرة فعلا ، ٥٩ مرة اســما . صحيح أنه فى الافعــال يغلب فعل الله (٥٠ مرة) على فعل الانســان فردا أو جماعة (٢٠ مرة) ولكن هذه المرات العشرين تجعــل فعل الله مشروطا بهــا مثل « ان تنصروا الله ينصركم » (٤٧ : ٧) « ولينصرن الله من ينصره » (٢٢ : ٤٠) ، وان النصر الانسانى بعدى وليس قبليــا فى علم الله « وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب » (٥٧ : ٢٥) ، وبالتالى تؤول افعال نصر الله طبقــا لعلاقة الشارط بالمشروط . وباقى الافعال تجعل النصر من الانســان فردا وجماعة بناء على الايمان أو اثباتا له « والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقا » (٨ : ٧٤) « وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون » (٥٩ : ٨) ، والترابط الاجتماعى « والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم

=

نهاية الامر تعجيز لله وكأن الله لا يتصف بالاقتدار على اللطف بجميع الخلائق.

ولا يعنى الخذلان أى عدم حدوث فعل ، تدخل أية ارادة خارجية منعت الفعل من الوقوع أو امتناع تدخلها ، بالرغم من الدعاء والابتهال ، بل يعنى الخذلان اذا كان الفعل مرويا أن هناك عوامل فى الموقف كانت غائبة عن الفاعل وأن هناك نقصا اما فى الباعث أو الفكرة أو الغاية . قد يكون الاساس النظرى للفعل غير محكم ، وقد يكون الباعث ضعيفا أو معدوما ، وقد تكون الغاية غير طبيعية أو وقتية . وفى مثل هذه الحالات لا يحدث الفعل من الانسان بل يحدث فعل آخر من انسان آخر باعثه أقوى وفكرته أوضح ،

=

أولياء بعض » (٨ : ٧٣) ، ونصرة الرسول من المؤمنين « ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » (٣ : ٨١) ، ولكن أهم شىء هو النصر رفعا للظلم ونتيجة للقتال كعمل جماعى كاختبار للانسان وصراعه فى الحياة مثل « وما لكم لا تناصرون » (٣٧ : ٢٥) ، « ولمن انتصر من بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل » (٤٢ : ٤١) ، « ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض » (٤٧ : ٤) ، « والذين اذا أصابهم البغى هم ينصرون » (٤٢ : ٣٩) ، « فدعا ربه انى مغلوب فانتصر » (٥٤ : ١٠) ، « واذا استنصروا فى الدين فعليكم النصر » (٨ : ٧٢) . أما استعمالات النصر كفعل لله فانها تعنى أن النصر مقياسا للآلهة ، وأن المنتصر لا يكون الا غالبا مثل « هل ينصرونكم أو ينتصرون » (٢٦ : ٩٣) ، أما مشتقات الاسم فالغالب عليها النصر (٢٢ مرة) وصفة نصير (٢٤ مرة) ثم أنصار (١١) ، نصارى (١٤) ناصرين (٨) ، ناصر (٣) ، منتصر (٢٢) ، منتصرين (٢) ، ثم منصور ، منصورون . وهى تشير الى المعانى نفسها السابقة . فان كان الغالب عليها اعطاء النصر كصفة لله الا ان ذلك فى نطاق ان النصر هو مقياس للالوهية . كما تظهر أيضا صلة النصر بالظلم مثل « وما للظالمين من انصار » (٢ : ٢٧٠ ، ٣ : ١٩٢ ، ٥ : ٧٢) .

أما بالنسبة للفظ « خذل » فقد ذكر ثلاث مرات فى أصل الوحى كفعل للشيطان « وكان الشيطان للانسان خذولا » (٢٥ : ٢٩) ، وليس كفعل لله ، وذلك لان النصر مقياس للاله « وان يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده » (٣ : ١٦٠) ، ومقياسا للاله الحق الواحد « ولا تجعل مع الله الها آخر فتقعد ملوما مخذولا » (١٧ : ٢٢) ، فالخذلان لفظ اضافى بالنسبة للنصر وليس لفظا أصليا حتى لا ينسب فعل الشر الى الله ، فالخذلان هو مجرد غياب النصر .

وغايته اعم واشمل واكثر تعبيرا عن اكتمال الطبيعة . اما اذا كان الفعل مرويا وذا أساس نظرى سليم وقائما على باعث قوى ، له غاية تعبر عن اكتمال الطبيعة ثم لم يحدث فهذا أيضا لا يعنى تدخل ارادة خارجية منعت الفعل من الوقوع . وقد حدثت هـــذه الموانع فى لحظة اتيان الفعل . وكيف تأتى فى الخذلان ارادة خارجية تساعد الانسان على فعل الشر ، وهى صفة من صفات الكمال المطلق ؟ كيف يصدر الشر عن الخير ؟ كيف تساعد الارادة الخارجية على فعل الشر وهى الارادة الكاملة ؟

جـ — **الهداية والضلال** . مفهومان متضادان مثل النصر والخذلان . وقد يكون التوفيق مع الهداية . وقد يوضع الضلال مع الختم والطبع . يثبتان بحجج نقلية كثيرة لتبين أن الله هو الذى يأتى كل نفس هداها أو عقلية بدليل دعاء الانسان لله وطلبه الهدى . والحقيقة أن الحجج النقلية كلها لا تثبت شيئا لانهـــا ظنية . اذ يمكن اعادة تأويلها لصالح حرية الافعـــال ومعارضتها بحجج مضـــادة على ما وضح فى نظرية العلم(٦٠٧) . كما أن

---

(٦٠٧) عند اصـــحاب الحديث والسنة الله فعال لما يريد يهـــدى من يشاء ويضل من يشاء ، لا هادى لمن اضـــله ولا مضل لمن هـــداه ، موفق أهل محبته وولايته لطاعته وخاذل لاهل معصـــيته فدل ذلـــك كله على تدبيره وحكمته ، وانه عادل فى خلقه بجميع ما يبتليهم به ويقضيه عليهم من خير وشر ونفع وضر ، وغنى وفقر ، ولذة والم ، وصحة وســـقم ، وهداية وضلال ، الانصـــاف ص ٢٨ ، والله يفعل ما يشـــاء ويهدى من يشـــاء ، النسفية ص ١١٠ ، شرح التفتازانى ص ١١٠ — ١١١ ، حاشية الخيالى ص ١١٠ ، حاشـــية الاسفراينى ص ١١١ ، التوفيق والهـــداية اى الدعوة الى الايمان والطاعة . ويقدم الايجى ثلاث حجج : أ — اجماع الامة على اختلاف الناس فيها والدعوة عامة لا اختلاف فيها ب — الدعاء بهـــا نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم والدعوة حاصـــلة واختلاف الناس فى الانتفاع بهـــا جـ — كونه مهديا وموفقا من صـــفات المدح دون كونه مدعوا ، المواقف ص ٣١٩ — ٣٢٠ ، فى أن الهداية والاضـــلال من فعل الله ، الاصول ص ١٤٠ — ١٤١ ، الفصل ص ٣٤ — ٣٥ ، الهـــداية والاضـــلال من فعل الله ، نفوذ مشيئته فى مراداته ، فى معنى التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع ومعنى النعمـــة والشكر ، النهـــاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، هل شـــاء الله كون الكفر والفســـوق وارادة من الكافر =

الدعـــاء بهما عجز وتخل عن تحقيق الغايات بالفعل . الدعاء سلوك شعبى عام وليس من سلوك العقــلاء ، من صــفات العاجزين وليس من شيمة المناضلين . وما الضامن أن يكون الدعاء أو الابتهال ليس موجها الى المؤله المشخص بل الى الانســان ذاته الذى يشخص انفعالاته ، الى شخص حقيقى ذى سلطة او من يعطيه الانســان نفسه سلطة بتوهمه أنه من الانبياء والاولياء الصالحين ؟ واذا كان التوفيق والخذلان والعون والتيسير نتيجة للابتهال والدعاء أى نتيجة لفعل الانسان فى السؤال والطلب سواء أعطى اليه أم لم يعط فقــد تتدخل الارادة الخارجية حتى بلا سؤال أو طلب تدخلا مجانيا خالصا بالاضــلال أو الطبع أو الختم فى حالة منع اللطف ! والحقيقة أن هذا اسقاط من شعور سوداوى على المؤله المشخص . ولماذا يبدأ المؤله المشخص بلا ســبب أو باعث منه أو سؤال او طلب من الانسان بالاضلال والختم والطبع ؟ أليس الاكثر اتفاقا مع طبيعته الكاملة اعطــاء اللطف بلا سؤال ؟ وكيف يصــدر الاضلال والختم والطبع عن الكمــال المطلق ؟ وكيف يصــدر بلا داع انسانى او استحقاق ؟ واذا حدث فكيف يمكن تبرير استحقاق الانسان للمدح والذم اذا ختم وطبع على قلبه ؟ وكيف يمكن فهم التكليف اذا بدأ بالختم والطبع والاضلال الذى ليس للانسان حيلة فيه ؟

وقد تنقسم الهداية الى عامة وخاصة مثل التوفيق واللطف . الاولى هداية نظرية ، مجرد بيان الحق ونصب الادلة عليه ، والثانية هداية عملية تقوم بفعل الهداية . الاولى يقــدر عليه الله كما تقدر عليه الرسل فى حين ان الثانية لا يقدر عليه الا الله . الاولى عامة للناس جميعا والثانية خاصة

= او الفاسق ام اراد كونه ، الفصــل ص ١٠٤ — ١٢٠ ، هل لله نعمــة على الكفار ، الفصــل ص ١٣٦ — ١٣٧ ، عند أهل الاثبات لو هدى الله الكافرين لاهتدوا فلما لم يهدهم لم يهتدوا وقــد يهديهم بأن يقويهم على الهدى فتسمى القــدرة على الهدى هدى . وقد يهديهم بأن يخلق هداهم ، مقالات جـ ١ ص ٢٩٨ .

للمهتدين(٦٠٨) . وهنا تبرز نفس الاشكالات السابقة فى التوفيق والسداد واللطف . فمع أن الهداية النظرية اقل خطورة على حرية الافعال من الهداية العملية الا ان كلتا الهدايتين يضعان سؤالا : ما مقياس الاختيار بين العام والخاص ؟ واذا كان الفعل الانسانى هو المقياس تكون له الاولوية على الفعل الالهى وتثبت حرية الافعال . وكيف يمكن التفريق بين هداية الله وهداية الرسول ؟ أليس ذاك وضعا لله والرسول على المستوى نفسه من الفعل ؟ واذا ما حدث توفيق أو هدى ، ما المانع أن ينسبه الانسان الى الاشخاص الموجودين بالفعل وليس الى المؤله المشخص ؟ لا يستطيع الاشخاص الا التوجيه أو الارشاد . حتى الانبياء تعلم وتعطى الفكر ولا تفعل اكثر من ذلك . ولما كان من الصعب على الانسان التمييز بين المشخص والتشخيص حدثت الوساطة وطلب الهدى والتوفيق من الاشخاص وهروبا من الارادة المشخصة وتدخلها اثباتا للحرية أو اقترابا منها تصبح الافعال اما من الكون او من الطبيعة أو من الخلقة . ولما كان الكون اثباتا للشر الكونى خارج الفعل الانسانى لم تبق

---

(٦٠٨) فى الهدى والضلال والختم والطبع ، الفصل ج ٥ ص ٢١٠ — ٢١٣ ، عند أهل السنة الهداية على وجهين : أ — من جهة ابانة الحق والدعاء اليه ونصب الادلة عليه . وعلى هذا الوجه يصح اضافة الهداية الى الرسل ب — من جهة ان هداية لله لعباده خلق الاهتداء فى قلوبهم ، ولا يقدر عليه الا الله . الاولى شاملة للجميع ، والثانية خاصة للمهتدين ، الاصول ص ٢٤٠ . وفى هذا المعنى النظرى يفسر ابن حزم آية « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » (٤١ : ١٧) على النحو الآتى : أ — دعوناهم ب — بينا لهمَ السبل ج — أعلمناهم الهدى من الضلالة د — هدينا فريقا واضللنا فريق هـ — فريقا آمنوا ثم ارتدوا ، وهذا المعنى الاخير يفيد قدرة الانسان على الفعل الحر ، الانصاف ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ابن حزم أيضا الهدى الواجب على النبى هو الدلالة والتعليم الدينى وهو غير الهدى الذى ليس هو عليه وانما هو لله وحده ، الفصل ج ٣ ص ٣٥ ، من أعطاه الله الهدى فقد اهتدى ومن اضله فلا يهتدى ، الفصل ج ٣ ص ٣١ — ٣٢ ، الله يهدى من يشاء فضلا منه ويضل من يشاء عدلا منه واضلاله وخذلانه وتفسيره الخذلان أنه لا يوفق العبد الى ما يرضاه منه وهو عدل منه وكذا عقوبة المخذول على المعصية ، الفقه ص ١٨٧ ، الفصل ج ٣ ص ١١٨ .

الا الطبيعة او الخلقة . والطبع هو فى الحقيقة فعل الطبيعة وليس فعل ارادة خارجية . قد يكون الانسان بطبعه يقظا او خاملا ، متوقدا او باردا . قد يزدهر هذا الطبع او يتقلص بالتربية داخل الجماعة نسبيا . قد يصبح المتالق اقل اشراقا اذا لم تحدث التربية الاجتماعية . وقد يصبح الخامل اكثر نشاطا بالتربية الاجتماعية . ولكن التربية الاجتماعية لا تخلق شيئا من عدم ولا تعدم شيئا بعد وجود(٦٠٩) .

ان الهداية والضلال تجربتان نفسيتان بناء على موقف اجتماعى الهداية هى القدرة على النظر السليم والحكم الصائب والتخطيط الدقيق قبل تحقيق الفعل . وهى قوة مفاجئة او طاقة غير متوقعة ساعة تحقيق الفعل يشعر بها المناضل . يشعر بأن قوته زادت ساعة النضال الى مائتين . اذ يأتى الانسان فى لحظات التوتر الانفعالى الشديد بأعظم مما

---

(٦٠٩) الشر الكونى كما هو الحال عند الثنوية التى ترى أن الهداية من النور والضلال من الظلمة ، الاصول ص ١٤٢ ، عند الجاحظ ومعمر الاضلال فعل الطبيعة ، الفصل جـ ٣ ص ٣٧ ، ولا تعنى الخلقة أو الطبيعة الجبر وعدم استطاعة الانسان تغيير اى شيء . الطبيعة اختيار ، والخلقة حرية . يقول ابن حزم مثلا مفسرا الطبيعة على أنها جبر « ومن عرف تراكيب الاخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله فيه ، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ؛ والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهم لا يقدر على الغباوة ، والغبى لا يستطيع ذكاء الفهم ، والحسود لا يقدر على ترك الحسد ، والنزيه النفس لا يقدر على الحسد ، والحريص لا يقدر على ترك الحرص ، والبخيل لا يقدر على البذل ، والجبان لا يقدر على الشجاعة ، والكذاب لا يقدر حفظ نفسه عن الكذب ، كذلك يوجدون من طفولتهم ، والسيء الخلق لا يقدر على الحلم ، والحيى لا يقدر على القحة ، والوقح لا يقدر على الحياء ، والعيى لا يقدر على البيان ، والطيوش لا يقدر على الصبر ، والغضوب لا يقدر على الحلم ، والصبور لا يقدر على الطيش ، والحليم لا يقدر على الغضب ، والعزيز النفس لا يقدر على المهانة ، والمهين لا يقدر على عزة النفس ، وهكذا فى كل شيء فصح أنه لا يقدر أحد الا على ما يفعل بما يتم الله فيهم القوة على فعله » . وان كان خلاف ذلك متوهما منهم بصحة البنية وعدم المانع فالحتمية الخلقية متحدة هنا مع الفعل الالهى وان كانت الحرية تقتصر على مجرد أفعال البدن وتحريك الاعضاء ، الفصل جـ ٣ ص ٣٣ .

يأتى به فى اللحظات العادية . تظهر هــذه القدرة غير المتوقعة كغيرها من العوامل ســاعة الفعل ، فى التو واللحظة . الانسان حرية ، بالرغم من تدبيره المســبق وتخطيطه لما سيحدث ساعة الفعل الا أن عوامل جديدة تدخل فى ميدان الفعل أو تظهر فى الفاعل تجعل تخطيطه الاول مجرد تقدير مسبق لا يطابق الواقع تماما . وهذا هو الفرق بين العمل النظرى المسبق والعمل الحيوى الحركى .

واذا كان تجوز من الله الهداية فكيف يجوز منه الضــلال ؟ واذا كان الاضلال بالشيطان فهل يوضع الله على المستوى نفســه مع الشيطان فى الاضلال كما وضع من قبل على المســتوى نفسه مع الرسول فى الهداية ؟ وكيف يخلق الله الضلال فى القلوب ويقضى على العقل والقــدرة على التمييز وعلى امكانية الوعى منذ البداية ؟ واذا كان الضــلال جزاء واستحقاقا فان الاولوية تكون لفعل الفشــل الانسانى وليس لفعل الاضلال من الله . وان كان الاضــلال مجرد ضيق وحرج الصدر وانتهاء السبل بالانســان فانه يكون مجرد حالة نفسية من الفشل والضياع وعدم القدرة على السيطرة على ميدان الفعــل . وقد يصل الامر الى حد الهزيمة والنكوص والتراجع . ولكنها حالة مؤقتة اذ سرعان ما يســتعيد الانسان قواه ، ويكسب من تجاربه ، ويعيد تخطيطه ويراجع حســاباته حتى يعاود الكرة ، فالفشل أحد تجارب النجاح ، والنكوص أحد مراحل التقدم(٦١٠) . وقد توضــع المسألة كلها على مستوى اللغة وتحليل الالفــاظ دفاعا عن الحرية واثباتا

---

(٦١٠) عند المجوس ، الهداية من الاله والاضــلال من الشيطان ، الاصول ص ١٤٢ ، الفصــل جـ ٣ ص ٣٦ ـــ ٣٧ ، ما لم يتفضــل عليه ولم يرحمه اتبع الشــيطان ، الفصل جـ ٣ ص ٣٢ ـــ ٣٣ ، وقد فسر بعض أهل الســنة الاضلال بمعنى اللطف الذى يقع به الايمان ! الاضلال هــو تضييق الصــدور وتحريجها والختم على القــلوب والطبع عليها واكنانها عن أن تفقــه الحق ، الفصل جـ ٣ ص ٣٧ ، الاضــلال من الله عند أهل الســنة على معنى الضلال فى قلوب أهل الضــلال . ومعناه على وجهين : أ ـــ تسمية الضلال ضلالا ب ـــ جزاء أهل الضلال على ضلالتهم ، الفرق ص ٢٤٠ ـــ ٢٤١ ، الاصول ص ٢٤١ ، الله أضل من شاء ، الفصل ص ٣٦ .

لافعال الوعى الفردى . فالهداية والضـــلال مجرد أسماء أو احكام أو أخبار واعلام خارج القدرة والفعـــل . هى مجرد ارشاد نظرى وليس تدخـــلا عملياقى افعال الانســـان . والارشاد النظرى موجود فى الوحى سلفا بفهمه وتأويله والكشف عن مضمونه فى المصالح العـــامة وليس فعلا جديدا من الله . وقد يكون مجرد تفويض من الله للانسان ان يفعل مكـــانه وأن يحقق افعاله باسمه طبقـــا لخلافة الانسان لله على الارض(٦١١) . وفى أصل الوحى الهداية مشروطة بالادراك وبالايمان وبالعمل الصالح وبالاعتصـــام وبالاتباع وبالجهاد . وهى اختيار انســـانى خالص وفعل حر للانسان . كما أنها فعل للرسول وللائمة وللأمة . وقد يكون يكون الطريق اليها تأمل الانسان

---

(٦١١) من القـــدرية صنف يقال لهم المفوضة قالوا انهم موكلون الى انفسهم انهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذى يذكرون دون توفيق الله وهـــداه ، التنبيه ص ١٧٤ ، اختلفت المعتزلة فى الهـــدى : هل يقال أن الله هدى الكافرين أم لا على مقالتين : أ — اكثر المعتزلة ، أن اللـــه هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا ، واصلحهم فلم يصـــلحوا ب — لا تقول أن الله هدى الكافرين على وجـــه بأن بين لهم ودلهم لان بيان الله ودعاءه هدى لمن قبل دون من لم يقبل . كما أن دعاء ابليس اضـــلال لمن قبل دون من لم يقبل . وقالت القدرية ايضـــا أن الهداية من الله على معنى الارشـــاد والدعاء وابانة الحق وليس من هداية القلوب فى شىء ، الاصـــول ص ٢٤١ ، واختلف الذين قالوا ان الله هـــدى الكافرين بأن بين لهم ودلهم أ — ســـماهم مهتدين وحكم لهم بذلك ب — ما يزيد الله المؤمنين بايمانهم من الفوائد والالطاف ج — لا نقول سمى وحكم ولكن هـــدى الخلق اجمعين بأن دلهم وبين لهم وأنه هـــدى المؤمنين بما يزيدهم من الطـــاقة . وذلك ثواب يفعله بهم فى الدنيـــا ويهديهم الى الجنة فى الآخرة (الجبائى) ، وعنـــد النظام يجوز ان يسمى طاعة المؤمنين وايمانهم بالهـــدى ، مقالات ج ١ ص ٢٩٨ — ٢٩٩ ، كما اختلف المعتزلة فى الاضلال : أ — التسمية والحكم بانهم ضـــالون ، او أمرهم لهم او اخبارهم او ترك احداث اللطف والتســـديد والتأييد ب — اهلاكهم عقوبة لهم ج — عند اهل الاثبات الاضـــلال عن الدين قوة على الكفر . وقالوا هو الترك (الكوسانى) ، وقالوا خلق ضـــلالهم ولكن امتنعت المعتزلة عن القـــول بأن الله اضل عن الدين أحدا من خلقـــه ، مقالات ج ١ ص ٢٩٩ ، وقالوا ان الاضلال على وجهين : أ — ســـماه ضالا ب — اجـــازه على ضلالته ، الاصول ص ١٤١ — ١٤٢ .

فى آيات الطبيعة أو قراءاته لآيات الوحى ، فكلاهما يؤديان الى الهدى(٦١٢) .

---

(٦١٢) ذكر لفظ الهداية فى اصل الوحى ٣٠٧ مرة منها ١٩١ مرة فعلا (ومنها ٧ مرات أفعل التفضيل) ، ١١٦ مرة اسما ، منها ١٠ مرات اسم فعل هادى فردا أو جمع ، ٢١ مرة اسم مفعول . ونجد أن الافعال والاسماء كلها ١٧٥ مرة الهدى فعل انسانى ، ومن الاسماء وحدها ٩٠ مرة الهدى فعل انسانى ، فالغالب فى الهدى أولوية الفعل الانسانى على الفعل الالهى . فالهدى كفعل السهى مشروط بعمل الحواس والادراك الانسانى « افأنت تسمع الصم أو تهدى العمى » (٤٣ : ٤٠) « افأنت تهدى العمى ولو كانوا لا يبصرون » (١٠ : ٤٣) « وما انت بهادى العمى عن ضلالهم » (٢٧ : ٨١) ، ومشروط بالايمان « ان الذين لا يؤمنون بآيات الله ويهدهم اللـه » (١٦ : ١٠٤) ، ومشروط بالعمل الصالح « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم » (١٠ : ٩) ، ومشروط بالتوبة « وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى » (٢٠ : ٨٢) ، ومشروط بالانابة « ويهدى اليـه من ينيب » (٤٢ : ١٣) ، ومشروط بالاتباع « فاتبعنى اهدك » (١٩ : ٤٣) ، ومشروط بالاعتصام « ومن يعتصم بالله فقد هدى » (٣ : ١٠١) وفى هـذه الحالة يكون الهدى نتيجة طبيعية للشرط وليس فعلا الهيا ومشروط بالجهاد « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » (٢٩ : ٦٩) ، ومشروط فى الزيادة بفعل الانسان « ويزيد اللـه الذين اهتدوا هدى » (١٩ : ٧٦) « والذين اهتدوا زادهم هدى » (٤٧ : ١٧) ، وينجلى الشرط فى حرف الشرط ان مثل « فان آمنوا بمثل ما آمنتم بـه فقد اهتدوا » (٢ : ١٣٧) ، « فان أسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فما عليك الا البلاغ » (٣ : ٢٠) . فشرط الهدى هو الايمان والاسلام أى أفعال الشعور الداخلية وليس فعل الارادة الخارجية ، والشرط يعنى أن الهدى أيضا ليس ضروريا لذلك يعبر عنـه بصيغ الاحتمال مثل « أن » ، « لو » ، « لعل » ، « عسى » ، « أرأيت ان كـان على الهدى » (٩٦ : ١١) ، « ورأوا العذاب لو أنهم كانوا يهتدون » (٢٨ : ٦٩) ، « ولاتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون » (٢ : ١٥٠) ، « كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون » (٣ : ١٠٣) ، « واتبعوه لعلكم تهتدون » ، « وألقى فى الارض رواسى أن تميد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون » (١٦ : ١٥) ، « وجعل لكم فيها سبلا لعلكم تهتدون » (٤٣ : ١٠) فالهداية لها سبل مثل النعمة والآية الطبيعية أو الآيـة النصية . أو الانذار مثل « لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يهتدون » (٣٢ : ٣) ، « لعلى آتيكم بقبس أو أجد على النار هدى » (٢٠ : ١٠) . كما يعبر عن الاحتمال بعسى مثل « فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين » (٩ : ١٨) ، وقد يكون الشرط والاحتمال بان أو متى مثل « ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدى من يضل » (٦ : ٩٠) ، « فمن تبع هـداى فلا خوف عليهم ولا

أما الضلال فانه لا يعنى بالضرورة فعل الله بل هو فعل حر للانسان

=

هم يحزنون » (٢ : ٣٨) ، والهـدى مشروط بالطاعة « وان تطيعـوه تهتدوا » (٢ : ١٣٥) . والهداية اختيـار حـر للانسان وليس فرضـا عليه من ارادة خارجية مثـل « وأما ثمود فهديناهم فاسـتحبوا العمى على الهـدى » (٤١ : ١٧) ، « وهو أعلمهم بمن اهتـدى » (٥٣ : ٣٠) . وعلم الله بعـدى بعد أن يتحقق الفعـل ، وسبأ لا تهتدى أو تهتدى فالامر لهـا « قال نكروا لها عرشـها ننظر اتهتدى أم تكون من الذين لا يهتدون » (٢٧ : ٤١) ، « وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابـدا » (١٨ : ٥٧) ، « واذا لم يهتدوا فسيقولون هـذا افك قديم » (٤٦ : ١١) ، فالهـداية متصلة بعقل الانسـان وادراكه « ولو كان آباؤهم لا يعقلون شـيئا ولا يهتدون » (٢ : ١٧٠) ، ومتصلـة بالوسائل والا فلا هداية ، « لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سـبيلا » (٤ : ٩٨) ، ومتصلة بالعلم « أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون » (٥ : ١٠٤) ، « واشتروا الضـلالة بالهدى » (٢ : ١٦ ، ٢ : ١٧٥) ، « وان تدعوهم الى الهـدى لا يتبعونكم » (٧ :) ، « وان تدعوهم الى الهـدى لا يسمعوا » (٧ : ١٩٨) ، « وان تدعوعهم الى الهدى لا يهتدوا » (١٨ : ٥٧) ، والهدى غير ملزم للانسـان فى شىء « هـذا هداى والذين كفروا بآيات ربهم لهم عذاب من رجـز اليم » (٤٥ : ١١) ، قـد يتبعه الانسان وقـد لا يتبعه « ان الذين ارتدوا على أدبارهم من بعـد ما تبين لهم الهـدى » (٤٧ : ٢٥) ، « وشاقوا الرسـول بعد مـا تبين لهم الهدى » (٤٧ : ٣٢) ، وقد استعمل أفعل التفضيل ٧ مـرات مما يدل على المقارنة وان هنـاك فعلا أهـدى من قبل على الانسـان أن يختار بينهما مثـل « هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سـبيلا » (٤ : ٥١) ، « أفمن يمشى مكبا على وجهـه أهـدى أم من يمشى سـويا على صراط مستقيم » (٦٧ : ٢٢) ، « قال اولو جئتكم بأهـدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٤٣ : ٢٤) ، « لئن جاءهم نذير ليكونن أهـدى من احدى الامم » (٣٥ : ٤٢) ، والهـداية كفعل الهى مشروطة بالفعـل الانسانى سلبا فالله لا يهدى الظالمين ، « والله لا يهدى القوم الظالمين » (٢ : ٢٥٨ ، ٥ : ٥١ ، ٢٨ : ٥٠ ، ٤٦ : ١٠ ، ٦١ : ٧ ، ٦٢ ، ٥ ، ٢٨ : ٥) ، ولا يهدى الكافرين « والله لا يهـدى القـوم الكافرين » (٢ : ٢٦٤ ، ٥ : ٦٧ ، ٩ : ٣٧ ، ١٦ : ١٠٧) ، ولا يهدى الفاسقين « والله لا يهدى القوم الفاسقين » (٩ : ٢٤ ، ٩ : ٨٠ ، ٦١ : ٥ ، ٦٣ : ٦) ، ولا يهدى الخائنين « ان الله لا يهدى كيـد الخائنين » (١٢ : ٥٢٥) ، ولا الضالين « ان الله لا يهـدى من يضل » (١٦ : ٣٧) ، ولا الكاذب الكافر « ان الله لا يهـدى من هو كاذب كافر » (٣٩ : ٣) ، ولا المسرفين « ان اللـه لا يهدى من هـو مسرف كذاب »

=

واختيار مشروط بالادراك والعقل . وقد يأتى الضلال من التبعية والتسلط

=

(٤٠ : ٢٨) ، وقد يكون الهدى وهما « ويحسبون أنهم مهتدون » (٧ : ٣٠) ، ولا تكون الهداية من الله وحده بل ينافس الشيطان بالغواية ، « وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون » (٢٧ : ٢٤) ، وقد يكون الاهتداء بالتقليد « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون » (٤٣ : ٢٢) ، ولكن الغالب أن الاهتداء ذاتى « أولئك لهم الامن وهم مهتدون » (٦ : ٨٢) ، والاهتداء للنفس وبالنفس « ومن اهتدى فانما يهتدى لنفسه » (١٠ : ١٠٨ ، ١٧ : ١٥ ، ٢٧ : ٩٢ ، ٣٩ : ٤١ ، ٥ : ١٠٥) ، « عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم » (٥ : ١٠٥) ، فهو فعل لازم ولا يتعدى وبالتالى لا يكون فعل هداية من آخر . وكما لا يكون فعل الهداية من الله وحده فانه قد يكون من اثر الرسول « وانك لتهدى الى صراط مستقيم » (٤٢ : ٥٢) أو من فعل الرسل « قالوا أبشر يهدوننا فكفروا وتولوا » (٦٤ : ٦) ، « وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا » (١٨ : ٥٧) « هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق » (٩ : ٣٣) ، « وما منع الناس أن جاءهم الهدى الا أن قالوا أبعث الله بشر رسولا » (١٧ : ٩٤) ، وما منع الناس أن يؤمنوا اذجاءهم الهدى ويستغفروا ربهم الا أن تأتيهم سنة الاولين » (١٨ : ٥٥) ، وقد يكون الهدى فعل الائمة وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا واوصينا اليهم فعل الخيرات » (٢١ : ٧٣) ، « وجعلنا منهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا » (٣٢ : ٢٤) ، وقد يكون فعل الائمة ، أمة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر « وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » (٧ : ١٨١) ، « ومن قوم موسى امة يهدون بالحق » (٧ : ١٥٩) ، والهداية أيضا فعل الطبيعة والتأمل فيها « وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا » (٦ : ٩٧) ، ولكن الفعل الاعظم فى الهداية الوحى أو الكتاب ، التوراة والانجيل والقرآن وهو الاستعمال الاكثر شيوعا » (أكثر من اربعين مرة) مثل « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » (٣ : ١٣٨) ، « ومن يشاق الرسول من بعد ما تبين لهالهدى » (٤ : ١١٥) « انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور » (٥ : ٤٤) ، «وآتينا الانجيل فيه هدى ونور » (٥ : ٤٦) ، « قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس » (٦ : ٩١) ، « ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى احسن وتفصيلا لكل شىء وهدى ورحمة » (٦ : ١٥٤) ، « وفى نسختها هدى ورحمة » (٧ : ١٥٤) ، « قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » (١٠ : ٥٧) ، « ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل كل شىء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » (١٢ :

=

ويكون سببا للعقاب والاستحقاق لانه نتيجة لفعل الانسان . ولا يكون الا فعل شر ومن ثم لا يكون فعلا الهيا بل هو فعل انسانى اجتماعى سياسى يظهر فى وضع انسانى خالص(٦١٣) . ولا يتعدى الفعل الالهى كونه العلم

=

١١١) ، « وما انزلنـا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحـمة وبشرى للمسلمين » (١٦ : ٨٩) ، « انا سـمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشـد فآمنا بـه » (٢ : ٧٢) ، « ذلك الكتاب لا ريب فيـه ، هدى للمتقين » (٢ : ٢) ، « شهر رمضـان الذى انزل فيه القرآن هدى للنـاس وبينات من الهدى والفرقان » (٢ : ١٨٥) ، « وانزل التوراة والانجيل من قبـل هدى للناس » (٣ : ٤) ، « فصـلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون » (٧ : ٥٢) ، « واتينـا موسى الكتاب وجعلنـاه هدى لبنى اسرائيل » (٢ : ١٧) ، « تلك آيات القرآن وكتاب مبين ، هـدى وبشرى للمؤمنين » (٢٧ : ٢) ، « تلـك آيات الكتاب الحكيم . هدى ورحمة للمحسنين » (٣١ : ٣) ، « وجعلناه هـدى لبنى اسرائيل » (٣٢ : ٢٣) ، فى حين أن الكعبة لم تذكر الا مرة واحدة كهدى « ان أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين » (٣ : ٩٦) .

(٦١٣) ورد لفظ « الضلال » فى اصـل الوحى ١٩١ مرة منها ١٢٦ فعـلا (منها ٩ افعال تفضيل) والباقى اسـماء . « ضال » ١٤ مـرة (مرة مفردا ، ١٣ جمعا) ، « تضليل » مرة واحدة ، « مضـل » ٣ مرات (٢ مفردا وواحد جمعا) ، « ضلال » ٣٨ مرة ، « ضـلالة » ٩ مرات . فهو فى الغالب فعل وليس اسـما أو صفة . وهو فعل للانسـان . اذ انه لم يضف الى الله الا حوالى ٢٠ مـرة أو عشر الاستعمالات ، والتسـعة أعشـار الاخرى للانسان . الضـلال اذن فعل انسانى أكثر منه فعـلا الهيا ، وهو فعل انسانى حر باختيار الانسـان مثل « الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا » (١٨ : ١٠٤) ، « فقد ضـلوا وما كانوا مهتدين » (٦ : ١٤٠) ، « يشـترون الضلالة ويريدون أن تضـلوا السبيل » (٤ : ٤٤) ، « ثانى عطفه ليضل عن سـبيل الله » (٢٢ : ٩) ، « ومن النـاس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سـبيل الله » (٣١ : ٦) ، « ربنا ليضلوا عن سبيلك » (١٠ : ٨٨) لا يقدرون مما كسـبوا على شيء ذلك هـو الضـلال البعيد » (٤٤ : ١٨) ، والاختيار وارد بين الاثنين « وانا أو اياكم لعلى هدى او فى ضـلال مبين » (٣٤ : ٢٤) ، « أولئـك الذين اشتروا الضـلالة بالهدى » (٢ : ١٦ ، ٢ : ١٧٥) ، « قل من كـان فى الضـلالة فليمدد له الرحمن مدا » (٩ : ٧٥) فالفعـل الالهى هنا امتداد للفعل الانسـانى وليس سـابقا عليه . والاختيار حر بين الايمان والكفر

=

البعدى بالفعل الانسانى ، ومجرد البيان بالوحى ، فالله لا يفعل الضلال

=

وتبديل احدهما بالآخر « ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل » ، واختيار حر بين الايمان والشرك « ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا » ، « وجعل الله اندادا ليضل عن سبيله (٣٩ : ٨ ، ١٤ : ٣٠) ، بل ان الانسان حر فى أن يتبع الانبياء أو لا يتبع الرسول « فأما ان يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى » (٢٠ : ١٢٣) ، والفعل الحر يختلف باختلاف المفراد « ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى » (٢ : ٢٨٢) ، هو فعل انسانى خالص مرتبط بالادراك والعقل ودرجة الوعى والا كان الانسان كالحيوان والبشر كالانعام « أولئك كالانعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون » (٧ : ١٧٩) ، « وما أنت بهادى العمى عن ضلالتهم » (٣٧ : ٨١ ، ٣٠ : ٥٣) ، « ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى واضل سبيلا » (٢٢٥ : ٣٤ ، ١٧ : ٧٢) ، « ان هم الا كالانعام بل هم أضل سبيلا » (٢٥ : ٤٤) ، « أفأنت تسمع الصم أو تهدى العمى وقد كان فى ضلال مبين » (٤٣ : ٤٠) ، والضلال نتيجة لافعال الشعور الحرة من كفر أو فسوق أو عصيان . فالكفر كفعل حر للانسان ضلال « فقد كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل » (٥ : ١٢) ، « ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله فقد ضلوا ضلالا بعيدا » (٤ : ١٦٧) ، « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم » (٤٧ : ١) « والذين كفروا فتعسا لهم واضل أعمالهم » (٤٧ : ٨) ، « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا » (٤ : ١٣٦) ، ومن ثم لا يحق للكافرين الدعاء « وما دعاء الكافرين الا فى ضلال » (٤٠ : ٥٠) ، « وما كيد الكافرين الا فى ضلال » (٤٠ : ٢٥) ، والضلال نتيجة للعصيان « ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » (٣٣ : ٣٦ ، ٣٣ : ٢٦) ، ونتيجة للفسق « وما يضل به الا الفاسقين » (٢ : ٢٦) ، ونتيجة للظلم « ويضل الله الظالمين » (١٤ : ٢٧) ، « لكن الظالمون اليوم فى ضلال مبين » (١٩ : ٣٨) ، « بل الظالمون فى ضلال مبين » (٣١ : ١١) ، « وقد اضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين الا ضلالا » (٧١ : ٢٤) ، ونتيجة للكذب « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم » (٦ : ١٤٤) ، وهو نتيجة للهوى فى الغالب « قل لا اتبع أهواءكم قد ضللت اذا وما أنا من المهتدين » (٦ : ٥٦) ، « ولا تتبعوا أهواء قوم ضلوا من قبل » (٥ : ٧٧) ، « أفرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم » (٤٥ : ٢٣) ، « ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (٣٨ : ٢٦) ، « وان كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم » (٦ : ١١٩) ، « ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من

=

الله » (٢٨ : ٥٠) ، وهو نتيجة للضياع الانسانى « وقالوا أئذا ضللنا فى الارض أننا لفى خلق جديد » (٣٤ : ١٠) ونتيجة للاسراف والارتياب اولا ثم فعل الله ثانيا « كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب » (٤٠ : ٣٤) ، ومرتبط بقسوة القلب « فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك فى ضلال مبين » (٣٩ : ٢٢) ، والضلال ليس فعلا لله بل هو أقرب الى ضيق الصدر ، « ومن يرد ان يضله يجعل صدره حرجا » (٦ : ١٢٥) ، وتدل صيغة أفعل التفضيل « أضل على الفعل الحر وأن هناك درجات فى الفعل « أولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل » (٥ : ٦٠) ، « أولئك شر مكانا وأضل سبيلا » (٢٥ : ٣٤) ، « من اضل ممن هو فى شقاق بعيد » (٤١ : ٥٢) ، ولكن الشر الاعظم يأتى من التضليل اى من التبعية وايقاع انسان انسانا آخر فى الضلال ، قهر الاول وتسلطه وتبعية الثانى وانكاره لعقله وحريته وطواعيته له « أانتم اضللتم عبادى هؤلاء أم هم ضلوا السبيل » (٢٥ : ١٧) ، « ولقد اضل منكم جبلا كثيرا أفلم تكونوا تعقلون » (٣٦ : ٦٢) ، « رب انهن اضللن كثيرا من الناس » (١٤ : ٣٦) ، « لقد أضلنى عن الذكر بعد اذ جاءنى » (٢٥ : ٢٩) ، « قال اننا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامرى » (٢٠ : ٨٥) وقد أضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين الا ضلالا » (٧١ : ٢٤) ، « ربنا هؤلاء اضلونا فأتهم عذابا ضعفا من النار » (٧ : ٣٨) ، « انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » (٣٣ : ٦٧) ، « ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام » (٤ : ١١٩) ، « ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى بها من تشاء » (٧ : ١٥٥) ، « همت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون الا انفسهم » (٤ : ١١٣) ، « وان تطع أكثر فى الارض يضلوك لمن سبيل الله » (٦ : ١١٦) ، « ومن أوزار الذين يقيلونهم بغير علم » (١٦ : ٢٥) ، « قال قرينه ربنا ما أطغيته ولكن كان فى ضلال بعيد » (٥٠ : ٢٧) ، « فقالوا أبشر منا واحدا نتبعه انا اذا لفى ضلال وسعر » (٥٤ : ٢٤) ، قد يقع الاضلال من فرعون « وأضل فرعون قومه وما هدى » (٢٠ : ٧٩) ، وقد يأتى من الجن والانس « ربنا أرنا الذين اضلانا من الجن والانس » (٤١ : ٢٩) ، وقد يأتى من أهل الكتاب « ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم » (٣ : ٦٩) ، وقد يأتى من الشيطان وبالتالى هل يكون مزاحما لله فى الاضلال ؟ « ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا » (٤ : ٦٠) ، « قال هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين » (٢٨ : ١٥) ، وقد يأتى من المجرمين « وما أضلنا الا المجرمون » (٢٦ : ٩٩) ، « ان المجرمين فى ضلال وسعر » (٥٤ : ٥٧) ، فالضلال فى النهاية مشروط بفعل الانسان « ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل » (٦٠ : ١) . هو فعل ذاتى حر ، يعود من النفس واليها ،

ولا الرسول بل هو أساس الاستحقاق بعدما تتكشف الحقائق(٦١٤) ٠

د ــ العون والتيسير ٠ وهما لفظان متجانسان ايجابيان مثل التوفيق

= منهـا ويعود عليها ، « لقد خسروا انفسهم وضل عنهم ما كـانوا يفترون » (٧ : ٤) ، (١١ : ٢١) ، « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسـه ومن ضـل فانما يضـل عليها » (١٠ : ١٠٨ ، ١٧ : ١٥ ، ٣٩ : ٤١ ، ١٧ : ١٥) ، « قل ان ضللت فانما أضـل على نفسى » (٣٤ : ٥٠) ، وهو ضـلال يقع بعضـيان الانبياء « ولقد ضل قبلهم أكثر الاولين » (٣٧ : ٧١) ، « واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبلـه لمن الضالين » (٢ : ١٩٨) ، « انهم الفـوا آباءهم ضـالين » (٣٧ : ٦٩) ، « وان كانوا من قبل لفى ضـلال مبين » (٣ : ١٦٤) ، « انى أراك وقومك فى ضـلال مبين » (٦ : ٧٤) ، « قال الملأ من قومه انا لذاك فى ضـلال مبين » (٧ : ٦٠) « ان أبانا لفى ضلال مبين » (١٢ : ٨) ، « لقد كنتم وآباؤكم فى ضلال مبين » (٢١ : ٥٤) ، « تالله ان كنـا لفى ضلال مبين » (٢٦ : ٩٧) ٠

(٦١٤) الله لا يضل ولا الرسـول فالله يعلم ولكنه لا يفعل « ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سـبيله » (١٦ : ٢٥ ، ٥٣ : ٣٠ ، ٦٨ : ٧ ، ٦ : ١١٧) ، « قل ربى أعلم من جاء بالهـدى ومن هو فى ضـلال مبين » (٢٨ : ٨٥) ، (٢٧ : ٩٢) ، الله يعطى البيـان « يبين الله لكـم أن تضـلوا والله بكل شيء عليم » (٤ : ١٧٦) . ولكنه لا يفعل الضـلال « وما كان الله ليضـل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم مـا يتقون » (٩ : ١١٥) ، « ان تحرص على هداهم فان الله لا يهـدى من يضـل » (١٦ : ٣٧) ، والذين قتلوا فى سـبيل الله فلن يضل أعمالهم » (٤٧ : ٤) والرسول لا يضل أحدا « ومن ضـل فقل انما أنـا من المنذرين » ان الذى يهدى ويضل هـو المثل فى الطبيعـة « انظروا كيف ضربوا لك الامثال فضـلوا فلا يستطيعون سـبيلا » (٢٥ : ٩) ، ان الضلال هـو نتيجة الاستحقاق « الذين يضـلونك عن سـبيل الله لهم عذاب شديد » (٣٨ : ٢٦) ، يعترف الانسان فى النهاية بالشـقاوة « قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنـا وكنا قوما ضـالين » (٢٣ : ١٠٦) ، « قال فعلتهـا اذا وأنا من الضالين » (٢٦ : ٢٠) ، والضـلال فى مقـابل الحق ، فماذا بعد الحق الا الضـلال » (١٠ : ٣٢) ، وهو الطريق المعوج فى مقابل القوة التى ترد من الله على العبـد فيفعل بها ما ليس بطاعة ولا معصـية تسمى عونا أو قوة أو حـولا ، الفصل جـ ٣ ص ٣٠ ، المعونة تمكين الغير من الفعل مع الارادة له ولابد من اعتبـار الارادة ، الشرح ص ٧٧٩ ، ورفض ابن حزم أن يكون الكافر مسـتطيعا الايمان على البدل الا بالعون ، الفصل جـ ٣ ص ٤٠ ٠

والسداد . ويقرن بهما لفظا الحول والقــوة . ولا تعنى هذه الالفاظ ايضا تدخل ارادة خارجية مشخصة فى افعال الوعى الفردى لتعينــه وتيسر له . العون او التيسير هو مجرد احســاس النفس بقوتها وقدرتها قبل الفعل الفعل ولتحقيق الافعال العادية وليس الخارقة للعادة . وهل يحتاج الانسان الى ارادة خارجية مشخصة أو غير مشخصة للاتيان بالافعــال العادية ، القيام او القعود ، الحركة أو السكون ؟ وهل أصبح الانسان مجرد آلــة صماء تحركها ارادة خارجية ؟ قد تكون هــذه القوة بدنية خالصة تتغلب على الوهن البدنى ، وقــد تكون نفســية تتغلب على الضعف النفسى ، ولكنها فى كلتا الحالتين قوة فى الانســان(٦١٥) . وهل يلزم العون لدرجة أن يفقد الانسان حريته كلية فلا يستطيع الاتيان بفعل الا بوجود هذا العون الخارجى فى حين أن الاتيان بالفعل أو تغييره بفعل آخر ســواء كان من افعال الشــعور أو من افعال البدن انما يحدث بتغير الفكر أو الباعث أو الغاية ؟ ليس العون تدخلا من ارادة خارجية بل هو فعل الارادة الانسانية وحدوث افعال غير متوقعة نتيجــة لشد الباعث وقوة الدافع وصــدق الطــوية . والاستعانة تجــربة بشرية . فعندما يطلب الانســان العون لا يعنى ذلك فقط وجود ارادة خارجية محتملة قد تعطيه العون كما هــو الحال فى الكسب بل يعنى أن لديه ارادته الخاصة ، وانــه يطلب مزيدا من القوة لها بالاســتعانة . لا يأتى العون هنــا بالضرورة من مصــدر خارجى بل قد يأتى من الارادت الانسانية الاخرى . ويكون الفعل حينئذ فعلا جماعيا . وقد يأتى من شــدة الباعث أو من تغير الموقف الى موقف أفضل أو من ارتفاع بعض الموانع أو كلها(٦١٦) . ان البنــاء الفــردى

---

(٦١٥) لا يجوز اطلاق القــول بأن افعالنا كلهــا من الله على معنى أنه أعاننا عليها لانه لا يصح أن يقال أنه يعيننا على المعاصى لانه لم يردها وانما يتصور ذلك فى الطاعات ، الشرح ص ٧٧٩ .

(٦١٦) الاستعانة عند القدماء حجة نصــية تحول الى تجربة بشرية عند المعاصرين ، الفصل ص ١٤٣ ، المواقف ص ٣١٩ ، الطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

او الجماعى الذى يقوم على العـون الخارجى يفقد حريته واسـتقلاله بالضرورة . فالعون فى هذه الحالة تبعية ، وفقدان للارادة المستقلة وارتهان لها طالما استمر العون . والعون الخارجى بطبيعته مشروط بالطاعة والولاء له . بقابل العون اذن الاعتماد على النفس ، وتقوية الذات ، والاستعانة بالآخرين .

وليس صحيحا ان العون محايد غير مشروط وغير موجه ، والا فما مقياس اعطـاء العون لهذا دون ذاك ؟ لذلك قد يرفض العون احيانا ان كان مشروطا ، يهدف الى القضاء على استقلال الارادة وحرية الفعـل . والتيسير مثل العون ، مجرد قدرة الانسان على فعل اى شىء . وهو ايضا ليس من فعل ارادة خارجية من حيث هى ارادة مسيطرة بل هو فعل الانسان من حيث هو انسان فاعل وكأن مجرد اتيان الانسان لفعل وحدوث ذلـك الفعل أمر غريب لا يتأتى الا بتدخل قوة خارجية تجعل فعله ممكنا وتسـهل له الامور وتذلل له العقبات(٦١٧) . وقد يكون التيسير ايضا مثل العـون استدراجا لارتهان الارادة المستقلة ، اعطاء للقليل بيد واخذ بالكثير باليد الاخرى(٦١٨) .

---

(٦١٧) القـوة التى لا تكون لاحد البتة فعل الا بها تسمى تيسيرا ، الفصل جـ ٣ ص ٣٠ .

(٦١٨) « العون » لفظ لا وجـود له فى أصل الوحى كاسم فعـل . ولكنه ذكر أحد عشرة مرة ، ثمانية منها كفعل ، مرتين منها فقط الاسـتعانة بالله « اياك نعبد واياك نستعين » (١ : ٥) ، « قال موسى لقـومه استعينوا بالله واصبروا » (٧ : ١٢٨) والمرات السـتة الاخرى العون من الآخرين أو من الجماعة أو بالصبر والصـلاة اى بالافعال أو التعاون المتبادل « وتعاونوا على البر والتقـوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (٥ : ٢) . ويذكر اسم « المستعان » مرتين وكأن طلب العـون من الله يأتى من الانسـان ولا يعطى من الله ابتـداء مثل « فصبر جميل والله المستعان » (١٢ : ١٨) ، « ربنا الرحمن المسـتعان على ما تصـفون » (٢١ : ١١٢) ، والمرة الثالثة عوان اى وسـط « قال انه يقـول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلـك » (٢ : ٦٨) أما لفظ التيسـير فليس مصطلحا فى أصـل الوحى ولكن اللفظ مذكور ٤١ مرة فى القرآن ،
=

هـ — **الطبع والختم** . وهما لفظان متجانسان سلبا يقابلهما الشرح والفتح ولكن التركيز عليهما سلبا أكثر من التركيز عليهما ايجابا وكأن الله يفعل الشر أكثر من فعله للخير . أليس ذلك سوداوية وتشاؤما وعداء للانسان ؟ وكيف يصدر عن الله الشر ؟ كيف يصدر الشر عن الخير ؟ وهل يتم الطبع والختم بأفعال الله مباشرة من الخارج أما أنها تتم بفعل الطبع والخلقة ؟ وهل الخلقة طبع مستمر ودائم لا تغيير فيه ؟ وهل الطبيعة شر أكثر منها خير ؟ ان الطبيعة مفتوحة متغيرة وقابلة للتعديل والتقدم والازدهار ، الطبيعة متجهة نحو الكمال ، الطبيعة خيرة يولد فيها الانسان خيرا حرا قبل أن يصبح شريرا مجبرا . ليست الخلقة شعورا مبهما مستغلقا خاملا بل هى شعور واضح مفتوح يقظ لا يتحول الى شعور مضاد الا بفعل التربية وبضغط المجتمع وبقهر السياسة . ليست الخلقة حتمية أبدية مطردة ، مرة واحدة والى الابد بل هى خلقة متحولة متغيرة متبدلة ، طيعة لخلق الافعال . واى معنى للحرية واية فرصة لها اذا كان الطبع هو السائد ، والفعل الالهى هو الخاتم ؟ ومتى يتميز الطبع من الشرح والفتح من الختم ؟ اذا حدث التمييز طبقا لفعل الانسان واختياره يكون لفعله الاولوية على الفعل الالهى ويفرض اختياره الحر على الاختيار الالهى المجبر . واذا كان بما لا مقياس للتمييز فان الفعل الالهى يصبح بلا مبرر ، عشوائيا بالمصادفة أو تمييزا بلا سبب وهو ما يناقض الاستحقاق وتكافؤ الفرص والعدل . وان انتظر الانسان الشرح والفتح ودعا برفع

---

١٥ مرة فعلا ، ١٦ مرة صفة ، ١٠ مرات اسما . وموضوع الفعل هو القرآن مثل « ولقد يسرنا القرآن للذكر » (٥٤ : ١٧ ، ٥٤ : ٢٢ ، ٥٤ : ٣٢ ، ٥٤ : ٤٠) ثمان مرات أى أن التيسير نظريا باعطاء الوحى . ثم بعد ذلك تيسير السبيل (مرة واحدة) واليسرى (ثلاث مرات) والامر (مرة واحدة) والهدى (مرتان) ، أما الصفة فانها تعنى السهولة على الله فى اتيان أفعاله مثل « ان ذلك على الله يسير » (٢٢ : ٧٠ ، ٢٩ : ١٩ ، ٥٧ : ٢٢) ، (١١ مرة) . وكذلك لوصف اليوم والقبض واللبث والحساب . ويوصف القول بأنه ميسور . أما الاسم « اليسر » فانه يأتى فى مقابل العسر أو « اليسرى » فى مقابل العسرى (٥ مرات) ويشير الى الامر اليسير أو الجاريات بيسر . فلا توجد اشارة واضحة الى تدخل الله بفعل التيسير فى حياة الانسان الدنيوية .

الختم والطبع فان ذلك يكون ادارنة لكل جهـد والغاء لكل محاولة ذاتية للفعل . ولا يكون امام الانســان الا انتظار المخلص أو الاستسلام للقـدر المحتوم . أن الختم والطبع تجربتان نفسيتان للغموض النظرى ونقص الوعى الفردى أو الاجتماعى وليسا نتيجة مسبقة لتدخل ارادة خارجية مشخصة . وليس الشرح والفتح معطيين مسبقين ابديين بل هما نتيجتان يتحول فيهما الغموض الى وضوح وغياب الوعى الى حضوره من خـلال الفعل الذاتى وليس نتيجة لارادة خارجية مشخصة . ان افعال الشعور الفردية مرتبطة بكيانه الذاتى وتعبر عن استقلال الارادة والقدرة على التمييز والاختيـار الحر(٦١٩) .

---

(٦١٩) قال أهل الاثبات قوة الكفر طبع . وقال بعضهم معنى الطبع ان الله خلق الكفر ، مقالات جـ ١ ص ٢٩٧ ، وتذكـر ادلة نقليـة مثل « ختم الله على قلوبهم وعلى سـمعهم » ، الابانة ص ٥٤ — ٥٥ ، الانصـاف ص ٢٤ ، فى الطبع والختم والاكنة ، المواقف ص ٣١٩ ، الله يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشـاد ، الارشـاد ص ٢١٣ — ٢١٤ ، وعند ابى بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، أن الانسان اذا طبع الله على قلبـه فلم يكن مخلصـا أبدا . وحكى عن زرقان أن الانسان مأمور بالاخلاص مع الطبع وأن الطبع الحـائل بينه وبين الاخلاص عقوبة لـه ، وأنه مأمور بالايمان مع الطبع الحائل بينـه وبين الايمان . وحكى زرقان أنه كان يقـول أنه غير مأمور بالاخاص . وحكى أنه كان ينكر الامـر بما قد حيل بينـه وبينـه ، مقالات جـ ١ ص ٣١٧ ، وعند المعتزلة الذين ختم الله على قلوبهم هداهم الله فى الطبع ، والختمة والاكنة يؤولونها بوجوه : أ — سماها فقط ب — وسـمها بسمات للتمييز جـ — منع اللطف المقرب للطاعات د — منعـهم الاخلاص الموجب لقبول العمل ، ورفض الايجى لهذه التأويلات ، المواقف ص ٣١٩ ، وعنـد البصريين هى تسـمية الرب الكفرة بنبذ الكفر والضلال وهـذا هو معنى الطبع . ورفض الجوينى له ، وعنـد الجبائى ، من كفر وسم الله بقلبه بسمة يعلمها الملائكة ورفض الجوينى ذلك أيضا ، الارشاد ص ٢١٣ — ٢١٤ ، وعند أبى على هى عقـوبة وعنـد أبى هاشم لطف ، المغنى جـ ١٣ ، اللطف ص ١٠٣ ، وعند بعض شـيوخ المعتزلة اذا عصى العبد الله طبـع على قلبه فيصير غير مأمور ولا منهى ، الفصـل جـ ٥ ص ٤٤ ، وعند هشام بن عمرو الفوطى أن الله لا يؤلف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤمنون باختيارهم . الله لا يحبب الايمان الى المؤمنين ولا يزيله من قلوبهم مبالغة فى نفى اضافة الطبـع والختم والسـد ، الملل جـ ١ ص ١٠٨ ،

و — **العصمة** . وتعنى العصمة فى الاصل اللغوى المنع أما فى معناها الاصطلاحى فتعنى وقوع فعل مع غياب الموانع امامه ، وكأن الانسان مدفوع بجبره الذاتى وبفعل طبيعته وبتوجهه نحو هدفه ومصيره . وبهذا المعنى يكون اللطف عصمة لانه امتناع عن القبيح . والحقيقة أن فهم العصمة على أنها طبيعة وليس على انها لطف لا تقضى على حرية أفعال الوعى الفردى ، بل تكون عاملا مساعدا ومقويا تقوم على قوة البواعث الداخلية والاحساس بالرسالة واتساع الطبيعة . ومع ذلك يظل الاشكال قائما ؟ كيف يكون الانسان مكلفا ومعصوما ؟ وكيف تتم محاسبة فعل العصمة ما دام

=

واختلفت المعتزلة فى الختم والطبع على مقالين : أ — الختم من الله والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم بأنهم لا يؤمنون ، وذلك لا يمنعهم من الايمان ب — الختم والطبع سواد فى القلب ، طبع السيف اذا صدأ دون أن يكون مانعا عما أمروا به ، تلك سمة تعرفهم الملائكة بها ، مقالات جـ ١ ص ٢٩٧ . ويقول بعض المعتزلة لا ندرى معنى الاضلال والختم والطبع. الا انه سماهم ختالين وحكم بأنهم ضالون وقال آخرون معنى ذلك أضللناهم وكلها دعاوى بلا برهان ، الفصل جـ ٣ ص ٣٥ — ٣٧ . وفى أصل الوحى ذكر لفظ طبع ١١ مرة كلها أفعال وليس فيها أسماء أو صفات . وذكرت معللة بأسباب سبع مرات أى فى الاستعمال الغالب فقد يكون الطبع بسبب الكفر « بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا » (٤ : ١٥٥) ، « كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين » (٧ : ١٠١) ، وقد يكون بسبب الهوى « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم » (٤٧ : ١٦) ، وقد يكون بسبب العدوان « كذلك نطبع على قلوب المعتدين » (١٠ : ٧٤) ، أو بسبب عدم العلم « كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون » (٣٠ : ٥٩) ، أو بسبب عدم الفقه « ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع الله على قلوبهم فهم لا يفقهون » (٦٣ : ٣) ، أو بسبب التكبر والجبروت « كذلك يطبع الله على قلب متكبر جبار » (٤٠ : ٣٥) ، أما لفظ « ختم » فقد ذكر ٨ مرات ثلاث منها أسماء وصفات « خاتم » « أختام » « مختوم » لا تعنى الختم على اللقب فالغالب فى الاستعمال مثل الفعل . ومن الاستعمالات الخمسة للافعال واحد منها مسبب بالهوى مثل الطبع « أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه » (٤٥ : ٢٣) ، ومرة بصيغة شرط سواء بالهمزة « أرأيتم ان أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله يأتيكم به » (٦ : ٤٦) ، ومرة بأن الشرطية ، « أم يقولون افترى على الله كذبا فان يشأ الله يختم على قلبك » (٤٢ : ٢٤) .

الاختيار بين الحسن والقبح ليس قائما ؟ وماذا لو احتج البعض بالامام المعصوم واعطوه العصمة المطلقة وهو نوع من الجبر نحو الخير وبالتالى تنتفى المسؤولية وتضيع حرية الاختيار ؟ قد تعنى العصمة مجرد الاسم او الحكم او الابلاغ والاخبار اى الوصف الخارجى للشىء دون فعله . وقد تكون ثوابا وجزاء بعد الفعل وليس فعلا قبل الفعل . ولا تأتى العصمة نتيجة للدعاء أو للوعد والوعيد فذلك مجرد تمن نظرى وجدانى انفعالى لا يأتى بشىء فعلى . انما الزيادة فى الفعل تأتى من الطبيعة ، ومن القدرة على اتباعها ، وهنا يتفاضل الناس فى صدق الفعل . قد تكون العصمة ما يعطى صلاحا عاما للناس بدافع الطبيعة . وهو أمر مشاهد فى سير الانبياء والزعماء والابطال(٦٢٠) .

---

(٦٢٠) لم يتكلم الاشاعرة فى العصمة مع انهم أولى بها . ولم يتكلم فيها الا المعتزلة . والعصمة فى الاصل المنع والذى يشد به راس الدابة عصام . وفى العرف لطف يقع معه المعطوف لا محالة حتى يكون المرء معه مدفوعا لئلا يرتكب الكبائر . ولهذا لا يطلق الا على الانبياء أو ممن يجرى مجراهم ، الشرح ص ٧٨٠ . واختلفت المعتزلة فى العصمة على اقوال : أ — من الله ثوابا للمعتصمين ب — لطف من الله فيكون العبد معتصما جـ — أما الدعاء والبيان والوعد والوعيد وفعله بالكافرين فلا يطلق أنه معصوم بل يقال الله عصمه فلم يعتصم أو ما يزيد الله المؤمنين ايمانهم من الالطاف والاحكام والتأييد . وقد يتفاضل الناس فى العصمة ، ستزداد على من ينتفع وتمتنع على من تزيده كفرا د — يجوز أن يكون فى شىء صلاحا لواحد ضرارا على غيره هـ — قد يعصم الله من الشىء باضطرار كالعصمة من قتل نبيه ، مقالات جـ ١ ص ٣٠٠ — ٣٠١ . وفى أصل الوحى ذكر لفظ العصمة ١٢ مرة منها ٩ مرات فعلا ، ٣ مرات اسما مما يدل على أن العصمة فعل من افعال الشعور وليست اسما أو موضوعا معطى سلفا . قد تأتى العصمة من شىء مادى كالجبل « قال سآوى الى جبل يعصمنى من الماء » (١١ : ٤٣) ، ولكن الغالب انها تأتى من الله بشرط من الانسان وبأسبقية فعل الانسان على فعل الله مثلا « الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين » . فالعصمة هنا مشروطة بالتوبة والاصلاح قبل العصمة والاخلاص بعدها . « فأما الذين آمنوا واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه » (٤ : ١٧٥) . فالعصمة هنا مسبوقة بالايمان . « فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم » . والعصمة

=

ز — **الاستثناء فى الايمان** . هو نتيجة للسؤال عن افعال الشعور الداخلية وهو ارادة الكفر والايمان . وفيه تتحول القدرة الالهية تحولا مباشرا ضد الحرية الانسانية من اجل اثبات سلطان القدرة المطلقة حتى ولو ابتلعت الحرية الانسانية وقضت عليها نهائيا . فالرد بالايجاب يعطى للقدرة الالهية كل سلطانها على حساب الحرية الانسانية مغالاة فى عواطف التاليه وهى المغالاة التى تتحول احيانا الى عكس المقصود . ولما كان باستطاعة العقل التمرد ضد القدرة الالهية دفاعا عن الحرية الانسانية يحدث اثبات القدرة لا بالقياس بل بالاتباع ، ودون العقل بل بالنقل . هذا فضلا عن أن مقولتى الايمان والكفر اكثر غموضا من السؤال المطروح ، ويجيبان عن الغامض بغموض أكثر . وهل العبرة بالنهاية وحدها دون أخذ فى الاعتبار تجربة الحياة الانسانية ومسار التاريخ ؟(٦٢١) . أما

هنا أيضا مسبوقة باقامة الصلاة وايتاء الزكاة ، (٢٢ : ٧٨) . فاذا ما كانت الاولوية للفعل الالهى فانها تكون مقرونة بالفعل الانسانى وتمهيدا لوضع انسانى اجتماعى مثل « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » (٣ : ١٠٣) . فالعصمة كفعل الهى مقدمة لتحقيق وحدة الجماعة ، وعصمة بالله بلا ترابط اجتماعى تكون عصمة فارغة . « ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم » (٣ : ١٠١) . فالعصمة مقدمة للهداية الى الحق والطريق القويم . « والله يعصمك من الناس » (٥ : ٦٧) . فالعصمة هنا حماية للانسان الحر من جماعات الطاغوت . وقد يكون الفعل احتمالا بصيغة أن الشرطية « قل من ذا الذى يعصمكم من الله ان أراد بكم سوءا » ، والاحتمال الممكن غير التحقيق الضرورى . والعصمة فعل ذاتى للانسان اذا ما استعصم « ولقد راودته عن نفسه فاستعصم » (١٢ : ٣٢) . أما استعمالات الاسم فان الله هو العاصم سلبا بمعنى أنه لا كيان ولا قوام للباطل « وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم » (١٠ : ٢٧) ، « قال لا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحمه » (١١ : ٤٣) ، « يوم تولون مدبرين ما لكم من الله من عاصم » (٤٠ : ٣٣) .

(٦٢١) هذا هو موقف أهل السنة الاشاعرة بوجه عام . اذ يقدر الله ما لو فعله لكفر الناس كلهم والا لحقوا بعلى الاسوارى ، الفصل جـ ٣ ص ١٢٤ ، وهو أيضا موقف بعض المعتزلة . فلم يزل الله راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا وان كان أكثر عمره كافرا ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وان كان أكثر عمره مؤمنا ، مقالات جـ ٢ ص ٢٠٣ .

الرد بالنفى فانه يقيم التنزيه على أساس انســـانى وهو اثبات الحـرية الانســـانية دون ما مزايدة فى الايمان ، اعتمادا على العقل دون النقل وتأكيدا على شرعية الموقف الانســـانى ومقاومة لكل اغتراب دينى . فالانسان يعيش فى هـــذا العالم انسانا وليس الها ، والله يخاطبه فى وحيه انسانا وليس الها ، والغرض فى كلتا الحالتين اثبات الحرية الانسانية(٦٢٢) .

وقد يتم الجمع بين الاثبات والنفى بالاقلال من حدة القـــدرة لا من حيث السلطان بل من حيث المعنى . فالارادة الالهية هنا لا تعنى التدخل المباشر بل تعنى الحكم النظرى . وبالتالى تصبح الارادة حقا نظـــريا لله وليس اجراءا عمليا منـــه . ولكن حتى فى هذه الحالة فان تحول الارادة من العمل الى النظر قضاء على احد مظاهر سلطانها ، وبالتالى يكون الجمـــع بين الاثبات والنفى أقرب الى النفى(٦٢٣) .

وقد ينقلب السؤال على نحو آخر ، وبدل أن تتدخل القـــدرة الالهية لصالح الانســـان تتدخل لغير مصلحته فيكون : هل الله مريد للمعاصى ؟ ويؤكد الرد بالايجاب على سلطان القدرة المطلقة ولكنه من ناحية أخـــرى يقضى على الحرية الانسانية . كما انه يجعل الله مصدرا للشر ومسؤولا عنه ويجعله مضادا للمصلحة الانسانية وضارا بحاضر الانسان وبمستقبله(٦٢٤) . وقد يجمع بين الاثبات والنفى لاثبات المطلبين معـــا ، القـــدرة المطلقـــة

---

(٦٢٢) هذا هو موقف جمهور المعتزلة بوجه عـــام . فقد منع هشام بن عمرو الفوطى من القول أن الله ألف بين قلوب المؤمنين واضل الفاسقين ، أو خلق الكافر لان الكافر اسم لشيئين انسان وكفر وهو لم يخلق الكفر ، الفرق ص ١٦٠ — ١٦١ ، كما منع عباد بن سليمان الناس من قول أن الله أملى الكافرين ، الفرق ص ١٦١ .

(٦٢٣) عند جعفر بن حرب يجوز القول بأن الله أراد الكفر مخـــالفا للايمان . وأراد ان يكون قبيحا غير حسن اى حكم بذلك ، مقالات جـ ٢ ص ١٧٧ .

(٦٢٤) عند أبى موسى المردار ، خلى الله بين العباد وبينها ، مقالات جـ ٢ ص ١٧٩ .

ومصلحة الانســـان وذلك بالتفرقة بين فريقين : من يســتحق المدح وهو المؤمن ومن يستحق الذم وهو الكافر . ياتى الاول نفع فى الحقيقة ويصيب الثانى ضرر فى الحقيقة(٦٢٥) . والحقيقة ان هـــذه التفرقة لا تقوم على اساس واضح . فما هو الايمان وما هو الكفر ؟ تصوران يصعب تحديدهما ، وبالتالى يكون ذلك بمثابة توضيح مسألة بمسألة اخرى اكثر منها غموضا . كما انها تفرقة قد تثبت الضرر الفعلى للانسان وتجعل المؤله مصدرا للضرر وهو ما يتنافى مع عواطف التاليه فى ان الله مصدر للنعمـــة والعفو والرحمة . وهى ايضا تفرقة لا يقوم بها الا من استحق المدح حتى يستاثر بالنعمة بمفرده ويفرح باضرار الغير ، فهى قسمة اذن تقوم على احساس « سادى » ، حب الذات ، وكراهية للغير . وقـــد يتم الجمع بين الاثبات والنفى بالتفرقة فى ميدان الضرر ، فالضرر لا يقع فى الدين بل فى الدنيا ، ولا يقع فى عالم الارواح بل فى عالم الابدان(٦٢٦) . والحقيقة ان هذه القسمة ايضا تثبت الضرر ، وتجعل الله ايضا مصدرا للشر وتوارى عنه صـــفات الرحمة والعفو كما نقتضى بذلك عواطف التالبه . وهى قسمة تثبت الضرر المادى مع ان الضرر المادى ليس اقصى انواع العـــذاب بل هو مجرد تخويف فى الدنيـــا من السلطان لحرض الناس على مصالحه فى الدنيا . وهى ايضـــا نظرية سادية تقوم على التلذذ بتعذيب بدن الآخرين . ان هـــذه الاسئلة التقليدية حول موقف قدرة الله ممن علم انه لا يؤمن تضع صفتين مطلقتين كاملتين ، القدرة والعلم موضـــع تعارض تمرينا للذهن فى عملية التالبه . وتثير اشكالات أعظم مما تحل النمرين . واذا كان الرد بالايجاب فكيف لا تمنع القدرة المطلقة الكاملة الانســـان من فعل الشر ؟ وكيف يخص الله

---

(٦٢٥) عند أهل الاثبات ان الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين فى الحقيقة فى دنياهم وآخرتهم ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ — ١٩٦ .

(٦٢٦) عند الجبائى ان الله لا يضر احدا فى باب الدين ولكنـــه يضر أبدان الكفـــار بالعذاب ، مقالات ج ٢ ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، وعند اهل السنة يقدر الله ان يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنـــه اراد أن يكونوا كافرين كما علم وخذلهم وطبع على قلوبهم ، مقالات ج ١ ص ٣٢١ .

احدا بنعمة الايمان ابتداء ولا يخص الآخر قبل انقضاء الحياة ونفاذ تجربة العمر ؟ الا يؤدى ذلـك الى الاختيار المسـبق بلا سبب والى الاختيار العشوائى وبالتالى يؤدى الى التحيز وعدم تكافؤ الفرص(٦٢٧) .

ويكون السؤال أصعب عندما يكون : هل يجوز القـول أنا مؤمن « ان شاء الله » ؟ هل يجـوز الاستثناء فى الايمان ؟ هل يمكن أن يقـال « أنا مؤمن حقا » فى الحال دون الاسـتقبال ؟ ان تعليق الايمان فى الحال أو فى الاستقبال هو وقوع فى الشك وعدم الثقة بالنفس وربط أفعال الشعور الفردية بأسس خارجية وبالتالى تضعف القناعات ويحدث التردد فى الافعال . والثقة فى التخطيط تجعل الانسان قادرا على أن يرى المستقبل دون شك أو تردد مع توقع عوامل غير متوقعة قد تحدث أثنـاء الفعل يقدر الانسان على احتوائها واعادة أخذها فى الاعتبار . اذا قال الانسـان « أنا مؤمن ان شاء الله » ولم يحدث الايمان فى المسـتقبل يحنث الانسان بوعده . اذا ما حكم الانسان على الماضى فى فعل الشـعور فانه يقوم دائما بقراءة جديدة للماضى طبقا لتجارب الحاضر . واذا ما حكم على الحاضر فانـه يكون بناء على معرفـة الذات وتحليل النفس . واذا ما حكم على المستقبل فانه يكون تعبيرا عن العزيمة وعقـد العزم دون الوقـوع فى التصـلب والتخشب وترك الميدان مفتوحا لمزيد من التجـارب والخبرة واعادة النظر والمراجعة من أجل مزيد من الاحكام النظرى والدقـة العملية فى السلوك ، صياغة وتحقيقا . انما يقـال ذلك عادة تعبيرا عن ايمان شعبى موروث بالاعراف . وأحيانا يعبر عن السـيطرة على الجهد لنقص فى حسـابات المسـتقبل وضعف فى رؤيته . ويتضح ذلـك بصورة خاصة فى أفعـال الشعور فى الطبيعـة كالتوليد أو أفعال الشـعور الاجتماعى كالآجال والارزاق والاسـعار وعدم القدرة على السيطرة عليها فى المستقبل(٦٢٨) .

---

(٦٢٧) عند الاشعرى خص الله أبا بكر بنعمة الايمان دون أبى جهل ابتداء ، الابانة ص ٥٤ .

(٦٢٨) عند الاشعرى يجوز الاستثناء فى الايمان ، الابانة ص ٥٥ ، =

اما المشيئة فى اصـــل الوحى فانها لا تعنى الاستثناء فى الايمان والشك فيه

= يجوز أن يقول « أنا مؤمن حقا » ويعنى به فى الحال فقط ولكنه يجب أن يقول « أنا مؤمن ان شـــاء الله » ويعنى به فى المســـتقبل . لا تجوز « ان شاء الله » فى الماضى والحاضر لان ذلك يكون شكا . الاستثناء فى المستقبل وحـــده ، الانصاف ص ٦٠ ، وعند اكثر الاصـحاب « أنا مؤمن ان شـــاء الله » تقال لا لقيام الشـــك بل للتبرك أو للصرف الى العاقبة ، المحصل ص ٢٧٥ ، الغاية ص ٣١٢ — ٣١٣ ، وهـــو أيضا رأى عبد الله ابن مسعود وتبعه جمع من عظماء الصحابة . فقد كره أن يقول المسلم « أنا مؤمن » دون اضافة « ان شاء الله » . وعنـــد ابن حزم كل من أقر باللســـان وصدق بالقلب ويعترف بذلك فيقول أنا مؤمن مســـلم لم يستوف بعـــد جميع الطاعات ، الفصل ج ٣ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وهو أيضا رأى الشافعى وأصحابه وذلـــك لانه ليس شكا فى الايمان بل تبركا . وان عنى الشـــك فانه لا يكـــون فى الحال بل فى العاقبة والدعـــاء بالسؤال على الحـــال . ولما كان الايمان القول والعمل والاعتقاد وكان حصول الشك فى العمل يقتضى حصوله فى الباقى حصل الشك فى الايمان ووجب ازالته ، المعالم ص ١٤٨ — ١٤٩ ، وقد قيل فى ذلك شعرا عند المتأخرين :

وصح أنى مؤمن قد صحبا ان شاء الله فاتخذه مذهبا

الوسيلة ص ٣٨ ، وأيضا التحفة ص ٧ ، الاتحاف ص ١٠٠ ، وهو أيضا رأى محمد بن عبد الوهـــاب منعا للشرك الاصغر وتجريدا للانسان عن الهوى ، الكتاب ص ١٣٧ — ١٣٩ ، ص ١٤٩ — ١٥٠ ، ويجوزه من المعتزلة القاضى عبد الجبار والمقصود به قطع الكلام عن نفاذ الارادة . وقد يراد به الشرط ، الشرح ص ٨٠٣ ، وعند الخوارج وبعض القدرية والمرجئة الكراهة لا يستثنى فى الايمان فى الحال وانما يبين فى المستقبل وعند بعض القاطعين بأن الايمان هو التصديق من أصحاب الحديث أبو سهل محمد بن الصعلوكى . أما المعتزلة فانهم يمنعون الاستثناء فى الايمان . فاليقين لا يحتمل الشـــك والزوال . فقول القائل أنا مؤمن ان شاء الله لا يصح الا عنـــد الشك أو خوف الزوال ، تلخيص المحصل ص ١٧٥ ، وأنكره أبو حنيفة وأصحابه لان الايمان هو الاعتقاد المجرد . ولم يكن الشك فى العمل موجبا للشك فى الايمان ، المعالم ص ١٤٨ — ١٤٩ ، وقال آخرون من قال أنا مؤمن فليقل انه من أهل الجنه ، الفصل ج ٣ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وينقل عن الماتريدية قولها بأنـــه لا يجوز ، القول ص ٣٨ ، ومنعـــه أيضا أتباع مالك ، التحفة ص ٧ ، الاتحاف ص ١٠٠ ، ومنعته الكـــراهة ، الشرح =

بل تعنى مجرد جعل الفعل الالهى محتملا ومتوقفا على وضـــع انسانى نظرى أو عملى ، فردى أو اجتماعى مستحيل ، والمتوقف على المســـتحيل مستحيل مثله(٦٢٩) .

ص ٨٠٣ ، وعند جماعة من شيوخ العصر القاطعين فى الايمان بأنه هــو التصـــديق من أصحاب الحديث مثـل ابن مجاهد والقاضى والاشـــعرى والاسفراينى لا يجوزون الاســـتثناء فى الحال ، الاصول ص ٢٥٣ ، وكذلك عند النسفى بقوله : اذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا ، ولا ينبغى أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله ، النسفية ص ١٣١ .

(٦٢٩) ذكر لفظ شاء فى أصل الوحى ٢٣٦ مرة كلها أفعـــال ولا اسم فيها مما يدل على عدم وجود مشـــيئة كموضوع أو شىء ، منها ٢٧ مـــرة للانسان والباقى لله . فالانسان يشاء ومشيئته تدل على حريتـــه بين الايمان والكفر « وقال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨ : ٢٩) ، ومن شاء ذكر الله أو اتخذ اليه ســـبيلا ومآبا « كلا انها تذكرة ، فمن شاء ذكره » (٧٤ : ٥٥) ، « قلا ما أسألكم عليـــه من أجر الا من شـــاء أن يتخذ الى ربه ســـبيلا » (٢٥ : ٥٧) ، « ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا » (٧٣ : ١٩) ، ذلك اليوم الحق فمن شاء الى ربه مآبا » (٧٨ : ٣٩) ، ومن شـــاء تقدم أو تأخر ومن شـــاء أن يستقيم « نذيرا للبشر لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » (٧٤ : ٣٧) ، « ان هو الا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم أن يســـتقيم » (٨١ : ٢٨) ، والرسول حر فى أن يشـــاء ويأذن « قال لو شئت لاتخذت عليـــه أجرا » (١٨ : ٧٧) ، « فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم » (٢٤ : ٦٢) ، وكل الناس تشـــاء فى طعامها « واذا قلنا ادخلوا هـــذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا » (٢ : ٥٨) ، « واذا قيل لهم اسكنوا هـــذه القرية وكلوا منها حيث شئتم » (٧ : ١٦١ ، ٧ : ١٦١) ، « ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها حيث شئتما » (٢ : ٣٥ ، ٧ : ١٩) ، كما تشـــاء فى حرثها « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » (٢ : ٢٢٣) ، وتشاء فى عبادتها « فاعبدوا ما شئتم من دونه » (٣٩ : ١٥) ، وتعمل ما تشاء « اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير » (٤١ : ٤٠) ، فالناس تشاء كما يشاء الله « وما تشاءون الا أن يشاء الله » (٧٦ : ٣٠ ، ٨١ : ٢٩) ، ولهم فى الارض ما يشاءون « لهم فيها ما يشاءون » (١٦ : ٣١ ، ٢٥ : ١٦ ، ٣٩ : ٣٤ ، ٤٢ : ٢٢ ، ٥٠ ، ٣٥) ، وليوسف ما يشاء فى الارض « وكذلك مكنا ليوسف فى الارض يتبوأ منها ما يشـــاء » (١٢ : ٥٦) ، ومن الافعال بالنسبة لله ٦١ مـــرة لبيان استحالة الفعل أو امكانيته

=

٢ — افعال الوعى الاجتماعى •

تشير افعال الوعى الاجتماعى الى ما اورده القدماء فى نهاية اصل العدل

=

المستحيلة لتوقفهـا على اوضاع مستحيلة . ويعبر عن الاسـتحالة على ثلاث درجات بثلاث أدوات للشرط « لو » ٢٩ مرة للاستحالة المطلقة ، « ان » ٢٠ مرة للامكان ، « اذا » مرتان للتساوى بين فعل الشرط وجوابه اقرارا للحقيقة . ولكن « لو » للاستحالة تمثل أكثر من نصف الحالات . اما تعبير « ان شاء الله » فانه يظهر ١٧ مرة ، ١١ مرة « ان شاء » بدون الله ثم ٦ مرات فقط كاملة فى صيغة « ان شاء الله » ، مرتان للامن « وقال ادخلوا مصر ان شاء الله آمنين » (١٢ : ٩٩) ، « لتدخلوا المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤوسكم » (٤٨ : ٢٧) ، ومرتان للصبر « قال ستجدنى ان شاء الله صابرا ولا اعصى لك أمرا » (١٨ ٦٩) ، « قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين » (٣٧ : ١٠٢) ، ومرة للصلاح « وما اريد ان اشق عليك ستجدنى ان شاء الله من الصالحين » (٢٨ : ٢٧) ، ومرة واحدة للهداية « ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون » (٢ : ٧٠) ، وهى كلها أفعال خارجية وليست ايمانية . اما صيغة « ان شاء » دون الله فانها مثل صيغ « لو » تدل فى معظمها على الاستحالة مثل الذهاب بالوحى او انزال آية من السماء او خسف الارض او الذهاب بالخلق او اغراقهم او اغناءهم ولكن الله تركهم للحياة والاختبار . ويتضح ذلك اكثر فى صيغ « لو » لبيان استحالة ان يشاء الله شيئا مستحيلا سواء بالنسبة للانسان أم لله أم للطبيعة . فيستحيل ذهاب السمع والبصر او جعلهما يدركان اكثر مما يدركان كحواس انسانية . كما يستحيل جمع الناس على الهدى أو ادخال الايمان فى قلوبهم جميعا او فرض عبادة الله وحده عليهم أو ارسال نذير فى كل قرية او اعطاء كل نفس هداها او تلاوة القرآن فى قلوبهم . فهى استحالات انسانية لانها ضد التكليف والخلق والعقل والتمييز وحرية الافعال . كما يستحيل الا يكون هناك العنت الانسانى أو القتال أو الافتراء او الاستحقاق او جمع الناس امة واحدة والا لانتفى التعدد والاثراء المتبادل وامكانية التعارف . كما يستحيل خرق قوانين الطبيعة مثل انزال ملائكة من السماء او جعل الظل ساكنا أو رفع البشر بالآيات أو مسخهم او تحويل الزرع حطاما والماء اجاجا او ان يتخذ الله ولدا . فتعليق المشيئة هنا على امر مستحيل يجعل ايضا تحقيقها مستحيل . تعبر « لو » عن حق نظرى صرف وليس عن واقع عملى . لذلك لا تحدث فى السلوك الفعلى . بل ومنهى عن استعماله فى حديث « لا تقولوا لو فان لو تفتح باب الشيطان » . وقد اعتمدت احدى الحركات الاصلاحية الحديثة عليه للدعوة الى العمل وترك التمنى والا يقال فى الندم . انظر « كتاب التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب .

فى موضوعات ثلاث : الآجال والارزاق والاسعار سواء فى كتب التوحيد الاولى أو فى كتب العقائد المتأخرة(٦٣٠) . ويدخل فى موضوع حرية الافعال بعد افعال الوعى الفردى لانها تتعلق بوجود الانسان وحياته ورزقه ومعاملاته . وظهورها فى خاتمة التوليد أى افعال الانسان فى الطبيعة يجعل منها ايضا جزءا من التوليد ولكن هذه المرة توليد الافعال فى الحياة الاجتماعية ، وظهور الوعى الفردى كوعى اجتماعى فى المجتمع وفى التاريخ . والآجال أكثر الموضوعات تناولا تتلوها الارزاق والاسعار . وكأن عمر الانسان أهم من رزقه وكسبه ثم تأتى أسعار السوق فى النهاية . وان شئنا فان موضوع الأسعار اقل الموضوعات الثلاث تناولا فكلما اقتربت العقائد من المصالح العامة توقفت واقتصرت على النظر دون العمل مع أن الارزاق والاسعار تعم بهما البلوى . ثم تدخل مسألة الفقر والغنى فى « اللطائف » مع بعض المسائل الطبيعية وكانها لا اهمية لها او كانها مسألة طبيعية كونية قدرية وليست مسألة اقتصادية اجتماعية سياسية(٦٣١) . وتظهر مسألة الآجال والارزاق والاسعار فى مباحث العدل والتجوير بعد الختم والاستثناء والهدى والضلال(٦٣٢) . وقد تظهر الارزاق فى أول مسألة العدل كما يظهر الغنى والفقر فى وسطه او فى آخره(٦٣٣) . وقد تظهر فى ختام خلق الافعال قبل موضوعات خلق الافعال مثل شمول الارادة للكائنات والقضاء والقدر . وبعدها تأتى

---

(٦٣٠) وذلك مثل : الفرق ، اللمع ، التمهيد ، لمع الادلة ، النظامية ، المسائل ، المحصل ، المعالم ، الغاية ، النسفية ، الطوالع ، العضدية .

(٦٣١) الفصل جـ ٥ ص ٩٧ — ٩٨ .

(٦٣٢) الابانة ص ٥٥ — ٥٧ ، ذكرها فى « الابانة » لا فى « اللمع » يدل على أنها من المسائل السمعية ، الاصول ص ١٤٢ — ١٤٥ ، (تذكر الآجال والارزاق فقط دون الاسعار) ، الانصاف ص ٥٠ — ٥١ (تذكر الارزاق فقط) .

(٦٣٣) يذكر النسفى فى « البحر » قال اهل السنة الارزاق مقسومة ص ٣٥ ، فصل ، الغنى افضل من الفقر ، البحر ص ٥١ — ٥٣ ، النهاية ص ٤١٥ — ٤١٦ (تذكر الآجال والارزاق دون الاسعار) .

الحسن والقبح مما يدل على انها احدى موضوعات العدل . وهى جزء من السمعيات لاعتمادها على الادلة السمعية اكثر من اعتمادها على الادلة النقلية(٦٣٤) . مما يدل على اعتمادها على حجة السلطة وليس على حجة العقل . ولما كان السلطان هو المثل للسلطة فانه قام بتفسيرها لحسابها ومن ثم ظلت خارج التعقبل والتنظير دون برهان(٦٣٥) .

ا — الآجـــال . الاجل لغويا هو الوقت والآجال هى الاوقات ، أوقات مخصوصة نحـــو الحياة والموت ، ويتفاوت الوقت احيانا بين أن يكون وصفا للوجود الانســـانى او وصفا للموجود الطبيعى(٦٣٦) . ولكن المقصود هنا بالاجل هو الوقت الانسانى اى العمر . يعنى الاجل اذن الحيـــاة الزمنية والوجود الزمانى ولبس الوقت الطبيعى زمان الافلاك وولوج الليل فى النهار والنهـــار فى الليل . الزمان توتر وطاقة وجهد وليس حســـابا وعددا رحركة طبيعية . ومع ذلك يحاول القدماء عدم تخصيص الزمان بالوجود الانسانى وحده بل تعميمه على جميع اجناس الموجودات ربما لاثبات العـــالم ونهاية الاشياء بنهـــاية الزمان الطبيعية او لاثبات قدم الصانع وخلود النفس . وتجديد الوقت فى الحقيقة لسى مقولة للاشياء بل وصف للشعور الداخلى

---

(٦٣٤) فى البحث عن امور صرح بها القران وانعقد الاجماع عليها ، المقتول عند اهل الحق ميت باجله ، مبحث الرزق ، مبحث الاسعار ، المواقف ص ٣١٩ — ٣٢٠ .

(٦٣٥) القطب الرابع وفيه اربعة ابواب : ا — نبوة محمد ب — وجوب التصديق بأمور ورد الشرع بها ونفى بجوازها العقـــل ا — قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط الميزان ٢ — الاعتذار من الاضلال ، الاقتصـــاد ص ١١١ — ١١٨ ، وهى على ثلاثة انواع : ا — عقلية مثل الآجال ، الاقتصاد ص ١١٢ — ١١٤ ب — لفظية مثل الارزاق والتوفيق والخذلان والايمان ، الاقتصاد ص ١١٤ — ١١٦ ج — فقهية مثل الامر بالمعروف والتوبة والفاسق ، الاقتصـــاد ص ١١٦ — ١١٨ ، أيضا الجوهرة ص ١٣ (الآجال فقط دون الاسعار) .

(٦٣٦) الوقت كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغـــير عنـــه (الوقت الطبيعى) ، الشرح ص ٧٨١ — ٧٨٢ ، لا معنى للزمان الا اذا اقترن بحادث متجدد أو قرن بمتجدد ومتجدد ، الارشاد ص ٣٦١ — ٣٦٢ ، الاقتصاد ص ١١٣ — ١١٤ ، الآجال يعبر بها عن الاوقات ، فأجل كل شيء وقته وأجل الحياة وقتها المقارن لها ، الارشاد ص ٣٦١ — ٣٦٢ .

بالزمان . ولماذا اثبات اوقات لا نهاية لها والانسان متناه فى الزمان ؟ وقد يفيد الاجل ايضا قضاء الدين للمعسر وكان الحياة هى المال وكان عمر الانسان هو قضاء للدين ، وكأن انقضاء اجل الدين هو انقضاء العمر . فأداء الدين حياة قبل الاجلين ، اجل الدين وأجل الانسان ! .

ويحلل القدماء الآجال بطريقتين لتحديد السبب فى البداية وهو الموت او السبب فى النهاية وهو انقضاء الاجل . فهل الموت قتلا بالسكين يكون موتا بالاجل أم موتا بالآلة أم موتا بالقتل أو موتا فى المقتول او موتا فى القاتل ؟ وهنا يسار الى التولد من جديد لمعرفة سبب القتل الله أم تولد الفعل عن القاتل . وفى هذه الحالة يمكن وصف عملية القتل وصفا طبيعيا جسميا خالصا . فالقتل حز الرقبة ، اعراض اى حركات فى يد الضارب بالسيف وافتراقات فى أجزاء رقبة المضروب اقترب بها عرض آخر وهو الموت . فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفى الحز نفى الموت ، فالاقتران بالعادة . وللموت علل اخرى واسباب باطنة غير الحز عند القائلين بالعلل الا اذا انتفت العلل . وهنا يبدو ان الامر ليس موضوعيا طبيعيا صرفا بل الغاية منه اثبات قدرة خارجية تكون سبب الموت دون ما نظر فى حياة الانسان وسبب الموت المباشر . وهو على هذا النحو هروب من الموضوع وفقد لمدلوله . ويمكن تحليل الموت الطبيعى بدقة وتفصيل اكثر ثم الانتهاء الى مجموعة من العلل تؤدى الى علة أولى وبالتالى ترجع المشكلة الى اصلها(٦٣٧) . ان الموت الطبيعى بانقضاء شروط الحياة وتحلل الاجسام اى الموت العضوى هو من حيث العلم لا من حيث الانسان والمجتمع والحياة . وحديث حز الرقبة انما يشير الى السبب المباشر فى المعامل الجنائية مثل اسفكسيا الغرق او

---

(٦٣٧) يبدأ الغزالى بتحديد ثلاثة انواع من الارتباطات : أ — التكافؤ (اليمين والشمال) ب — التقدم كالشرط والمشروط ج — العلة والمعلول . ويحاول ان يضع الصلة بين القاتل والمقتول فى احد هذه الارتباطات الثلاثة ، الاقتصاد ص ١١٢ — ١١٣ .

نزيف المخ(٦٣٨) .

وعلى العارف النقيض من تحديد الاجل بالموت يتم تحديد الاجل بالقضاء والقدر . فكل مقتول ميت بأجله وبالتالى يكون الموت هنا احد موضوعات الجبر والاختيار قبل أن يكون بداية موضوع آخر باحظة الموت أو ما بعدها وهو موضوع المعاد(٦٣٩) . فالمقتول ميت لاجله والاجل واحد ، والله خلق الآجال وقدرها(٦٤٠) . ومن مات رغما عنه ، حتف أنفه أو

---

(٦٣٨) عند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعى هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الاوقات والاعراض ، شرح التفتازانى ص ١٠٩ .

(٦٣٩) فصل فى الآجال . ووجه اتصاله بما تقدم انه ربما يسأل عن الآجال هل هى بقضاء الله وقدره ، الشرح ص ٧٨١ — ٧٨٢ .

(٦٤٠) عند اهل السنة واصحاب الحديث بوجه عام والاشاعرة بوجه خاص المقتول ميت لاجله ، والاجل واحد ، وقد خلق الله الآجال وقدرها ، الاصول ص ١٣٨ — ١٥٢ ، حاشية الكلبنوى ص ١٨٩ — ١٩٠ ، يعنى الاجل والرزق ، النهاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، من مات او قتل فباجل مات وقتل ، الابانة ص ١١ — ١٢ ، من مقتول مات بأجله بمعنى أن الذى قتل فى علم الله فى ازله مآله أمره وما علم كونه لابد أن يكون ، الارشاد ص ٣٦٢ — ٣٦٣ ، الميت من مات بأجله ومن قتل قتل بأجله ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، الابانة ص ٥٥ — ٥٦ ، والمقتول ميت بأجله النسفية ص ١٠٨ ، والاجل واحد ، النسفية ص ١٠٩ ، الاجل هو الزمان الذى علم الله انه يموت فيه . فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله وموته بفعله تعالى . الله مستبد بالاختراع بلا قوله ولا بكون بخلوق علة . الموت استبد به الرب باختراعه من الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت ابطال التعليل ، الاقتصاد ص ١١٣ — ١١٤ ، عموم قدرة الله وابطال التولد ، المقتول مات بأجله لان الاجل هو الوقت الذى خلق فيه موته ، قد انتهى اجل كل من مات لا يستأخر ساعة ولا يتقدم ، القول ص ٩٥ ، وقد قيل شعرا :

وميت بعمره من يقتل   وغير هذا باطل لا يقبل

الجوهرة ج ٢ ص ٦١ — ٦٢

قتل فقد مات بأجله . وكان يمكن ان يموت وأن يزيد الله فى عمره ، ولكن ما دام اجله قد حان يجب عليه الموت . فلكل أجل كتاب . سبب القتل هنا هو سبق العلم وشمول الارادة . وان لم يمت بقدر الله مات بغيره حتف أنفه وبالتالى يتحول الاجل الى جبر أو الى موت جبرى ، ويصبح الموت مطاردا للانسان كما يصبح طريد الموت اينما يفر منه الانسان فهو ملاقيه كما فى اسطورة اورفيوس عند القدماء . فلا زيادة ولا نقصان فى العمر . واذا كانت الزيادة بركة فهل النقص قلة فى البركة ؟(٦٤١) ان استخدام الاجل والقضاء لتبرير الموت والتعمية عن حوادث الطريق والفقر والاغتيالات وكل الشرور والآثام لهو تعمية عن الحقائق فى سبيل مزايدة فى الايمان يرضى عنها السلطان ليتستر وراءها اخفاء للاسباب

وايضا :

واعتقد الموت اذا انتهى الاجل	لكل ذى روح وجانب الزلل
كقول بعض انما أرحام	تدفع لا يعمهم حمام
وكل مقتول موف العمر	والموت جنس القتل ما مستقر
	الوسيلة ص ٩٤ — ٩٥
وقول آخرين لا آجال	بل بانحلال تعدم الاوصال
	الوسيلة ص ٣٤ — ٤٥
دليل كل ما يليق من عمل	لكن الاعتبار بانتهاء الاجل

(٦٤١) قال اهل السنة ان كل من مات حتف أنفه او قتل انما مات باجله الذى جعل الله اجلا لعمره ، والله قادر على ابقائه والزيادة فى عمره . لكنه متى لم يبقه الى مدة لم تكن المدة التى لم يبقه اليها اجلا له ، الفرق ص ٢٤١ ، الاصول ص ١٤٢ ، مذهب اهل الحق أن الاجل واحد لا يقبل الزيادة ولا النقصان . والطاعات فى علم الله . صلة الرحم تزيد العمر وهو خبر احاد ، وان الزيادة بحسب الخير والبركة ، التجف ص ٦١ — ٦٢ ، الاتحاف ص ١٣٢ . ، وقال آخرون لو لم يقتل تقديرا لمات حتف أنفه فى الوقت الذى يقدر القتل فيه ، الارشاد ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، ومن مات حتف أنفه مات بأجله وكذا من قتل بأجله . الاجل هو وقت الموت .

المباشرة لموت الرعية . مع ان المحافظة على الحياة اســاس الشرع(٦٤٣) . ان عدم الالتفات الى الاسباب المباشرة للموت جهل بالاوضاع الاجتماعية وعدم حرمة لحياة الناس وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات واســلاك الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للســقوط والبنايات الهشة رغبــة فى الربح وسرقة للاموال ، والاغذية الفاســدة والامراض العضالة ، والقتل من اجل السرقة والفقر والجوع ، والحروب العدوانية . ويستعمل « لكل اجل كتاب » فى الدين الشعبى لتبرير كل شىء للســلوى ولدفع الاحزان . ولماذا تفريغ الغضب ؟ اليست مسؤولية الحاكم فى المدينة ان يســوى الطريق لبغلته حتى لا تعثر فى الطرق ؟ فما بال امم باكملهــا تتعثر بأيدى الحكام قبل ان تكون بايدى الاعــداء ؟ وما الفائدة من اعطاء الله الحق النظرى لاطالة العمر ثم لا يطيله بالفعل ؟ ما الفــائدة من نيــة لا تتحقق فى فعل او قدرة لا تخرج فى قرار ؟ ولماذا لا يعيش الانســان

---

(٦٤٢) ان بعض المعتزلة يشاطرون راى الاشــاعرة فى ان المقتول ميت باجله فى الخلاف المشــهور فى المقتول لو لم يقال كيف كان يكون فى حال الحياة والموت ؟ فالاجل هو الوقت الذى فى معلوم الله ان الانسان يموت فيــه أو يقتــل . فاذا قتل قتل بأجله واذا مات مات بأجله ومنهم ابو الهذيل فالمقتول يموت قطعا ولا يكون القاطع قاطعا لاجله ، الشرح ص ٧٨٣ — ٧٨٤ ، وعنــده ان الرجل لو لم يقتل لمات فى ذلــك الوقت ، ولا يجوز أن يزداد فى العمر او ينقص ، مقالات جـ ١ ص ٢٩٥ ، الملل جـ ١ ص ٧٨ ، كما قال بالآجــال والارزاق مثل الاشاعرة ، الملل جـ ١ ص ٤١ ، وعنده ان المقتول اجله وهو لم يقتل لكن بدل القتل قطعا ، التحفة ص ٦٢ ، الاتحاف ص ٣٢ ، والجبائى مثل ابو الهذيل فى قول اهل السنة بأن المقتول لو لم يقتل مات فى وقت قتله بأجله لان المدة التى لم يعش اليها لم تكن اجلا له ولا من عمره . ولا يجوز الجبائى غير ذلك الا على تقدير الامكان النظرى ، الاصــول ص ١٤٢ — ١٤٤ ، وعند الحسين بن محمد النجار ، الميت يموت بأجله وكذلك المقتول يقتل باجله ، مقالات جـ ١ ص ٣١٦ . ويقارب ذلك راى متوسطى الاشــاعرة التى لا تنكر امكان البقاء لو لم يمت المقتول ولكن يقولون فقط أن المدة التى قتل قبلها لم تكن اجلا له ، الاصول ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٦٤٣) لم يشر الىذلك الا بعض القدماء فى قولهم شعرا :

ووصف شهيد الحرب بالحياة   ورزقه من تشتهى الجنات

اكثر حتى ينتج اكثر ويعلم اكثر ويحقق الرسالة فى مراحل اخرى ؟ ولماذا الدفاع عن الموت وعن القتل والقاتل ؟ ولماذا لا يبقى طول العمر واطالة الحياة ؟ وان فن العيش كله فى اطالة الحياة ومحاربة الامراض وتقوية البدن واكتشاف العقاقير . وكثيرا ما صاغ الشعراء والفنانون شعر الحياة وفن الحياة وحب الحياة . ونحن نقدس الموت والمرض فيموت الانسان رغم أنفه ويلاقى حتفه فنتمنى العدم اكثر مما نعشق الوجود(٦٤٤) . ان

---

(٦٤٤) اما جمهور المعتزلة فانه يجيب على سؤال المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون فى حالة الحياة والموت ، هل يموت أم لا ؟ فقد قال اكثر القدرية أن المقتول ميت ميتتين : ا — موت من فعل الله ب — قتل من فعل القاتل فى حين قال اكثر الاشاعرة القتل غير الموت والمقتول ميت والموت قائم بـه والقتل يقوم بالقاتل ، الاصول ص ٢٤٣ ، بينما قال الباقون من القدرية أن المقتول مقطوع عليه أجله فجعلوا العباد قادرين على ان ينقصوا مما اجله الله ووقته . ولو جاز ذلك لجاز ان يزيدوا فى اجل من قضى الله له اجلا محددا واذا لم يقدروا على الزيادة فى اجل آخر لم يقدروا على النقصان فيه . وهذا تشنيع من الاشاعرة عليهم . الاصول ص ١٤٢ — ١٤٣ ، صحيح قال المعتزلة بأن المقتول مقطوع عليه أجله ، الفرق ص ٢٤١ ، وأن المقتول تولد موته من فعل القاتل ، وانه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو اجله ضرورة بدليل ذم القاتل . ولو كان ميتا بأجله لمات وان لم يقتله فهو لم يجلب بفعله امرا مباشرا ولا توليدا فكان لا يستحق الذم ، وبانه ربما قتل فى الملحمة الواحدة الوفا . نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير فى الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه . ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ، المواقف ص ٣٢٠ ، لو قدر عدم القتل فيه لبقى مدة ، والقاتل قاطع بذلك اجله ، الارشاد ص ٣٦٢ — ٣٦٣ ، فالاجل هو الوقت الذى فى معلوم الله ان الانسان لو لم يقتل لبقى اليه هو أجله دون الوقت الذى قتل فيه ، مقالات جـ ١ ص ٢٩٥ ، القاتل قطع على المقتول اجله . فالمقتول له اجل واحد وهو الوقت الذى علم الله موته فيه فلو لم يقتل لعاش اليه قطعا ، التحفة ص ٦٢ ، الاتحاف ص ١٣٢ ، وعند المعتزلة البغداديين كان المقتول يعيش قطعا ، الشرح ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، قطع الله عليه الاجل . واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى أن بعض الطاعات تزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه ، شرح التفتازانى ، ص ١٠٨ — ١٠٩ ، حاشية الخلخالى ص ١٠٨ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠٨ ، وعندهم حاشا ضرار =

رفض الموت قتلا على الاقل يبقى على الحياة كقيمة . ولماذا لا يتمنى الانسان حياة اكبر دون موت يقضى على رسالته ؟ قد يقبل الإنسان على الموت اختيارا لا رغما عنه حتف انفه لاكمال الرسالة . قد يموت الانسان شهيدا باختياره وليس رغما عنه ، تضحية بحياته وليس رغما عنه للقاء حتفه مدفوعا اليه دفعا . وهل القتل فردى أم جماعى ؟ هل قتل الشعوب المناضلة من اجل حرياتها والثائرة من أجل تحررها موت بآجالها أم أن الله هو الذى قتلها أم انها ضحت بالملايين فى سبيل حريتها ؟

لولا أسباب الموت لكان ممن للانسان أن يعيش أكثر . ولولا الجوع وحوادث الطريق والامراض لعاشت كثير من الشعوب ، ولقلت نسبة الوفيات وزادت نسبة الاحياء . وبالصحة ترتفع نسبة المعمرين . المقتول غير ميت لان الموت من الله أو من القاتل وكان يمكنه أن يحيا . المقتول مقطوع عليه اجله ، فوجب على القاتل ان يقطع عليه اجله فى القصاص . لو لم يقتل الانسان لما مات فى ذلك الوقت . ولا يمكن أن يموت

وبشر ان الله لم يمت رسول ولا نبيا ولا صحابيا ولا أمهات المؤمنين ولو انهم عاشوا لفعلوا خيرا طبقا لسخرية ابن حزم ، الفصل جـ ٥ ص ٤٤ ، الاجل واحد عند المعتزلة ، والاشاعرة (باستثناء الكعبى) الا أنه لا يتقدم الموت عليه عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة ، الاسفراينى ص ١٠٨ ، أما عند الكعبى فالمقتول ليس بميت ، الفرق ص ٢٤١ ، فالموت من قبل الله والقتل من قبل القاتل ، الاصول ص ٢٤٣ ، القتل فعل العبد والموت فعل الله ، التحفة ص ٦٢ ، الاتحاف ص ١٣٢ ، فاللمقتول اجلان : القتل والموت . لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ، شرح التفتازانى ص ١٠٩ ، وعند القاضى عبد الجبار ، يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت دون القطع ليس الا الجواز ، الشرح ص ٧٨٣ — ٧٨٤ ، وعند على الاسوارى لا يقدر الله على غير ما فعل . وأن من علم الله انه يموت ، لا يقدر الله أن يميته قبل ذلك ، الفصل جـ ٥ ص ٣٨ — ٣٩ ، وعند أبى هاشم لو طال عمر المحسن المسلم لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبى . وقد نفى ابن حزم ذلك بالرغم من التسليم بزيادة الطاعات امكانا ، الفصل جـ ٥ ص ٤٣ ، عند جمهور المعتزلة اذن يجوز لو يقتل القاتل أن يموت المقتول أو يعيش بينما أحال البعض ذلك وحكم بضرورة الحياة ، مقالات جـ ١ ص ٢٩٥ .

الانسان بلا قتل . ان معنى أن تزيد الطاعات فى العمر أن وفرة الصحة والسعادة تطيل فى العمر . فالطاعات سبب اول يؤدى الى اسباب أخرى ثانية مثل الاستيقاظ المبكر للصلاة ، وعدم التخمة والصوم ، والاطمئنان الداخلى أى الصحة النفسية . أما فى أصل الوحى فيتدرج الاجل من الاجل بين الزوجين الى أجل الدين الى أجل الفرد فى عمره الى أجل الامة وحياتها فى التاريخ الى أجل الكون كله وانتهاء الزمان(٦٤٥) .

---

(٦٤٥) ذكر لفظ « الاجل » فى أصل الوحى ٥٥ مرة مفردا دون جمع ولم يذكر فعلا الا مرتين ومن ثم فالاجل وضع وليس فعلا لاحد ، مرة للانسان وحياته « ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا » (٦ : ١٢٨) ، ومرة للكون وعمره « لاى يوم أجلت » (٧٧ : ١٢) ، وقد استعمل ٣٦ مرة بلا اضافة ضمائر مما يدل على أن الاجل أيضا وجود وليس ملكية . ويعنى الاجل اما عجز الانسان . وقد استعمل هذا المعنى ٣٠ مرة أى أكثر من نصف الاستعمالات ، وهو المعنى الاول مثل « ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء أجلها » (٦٣ : ١١) ، « فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٧ : ٣٤ ، ١٠ : ٤٩ ، ١٦ : ٦١) ، « وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا » (٣ : ١٤٥) « هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى » (٦ : ٢) ، « لكل أجل كتاب » (١٣ : ٣٨) ، « ونقر ما نشاء فى الارحام الى أجل مسمى » (٢٢ : ٥) ، « من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآت » (٢٩ : ٥) ، « هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا » (٦ : ٢) ، « ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى » (٤٠ : ٦٧) ، ولا يؤخر الاجل بحال حتى يفعل الانسان ولا يؤجل عمله الى الغد ، وحتى يكون مضغوطا بالزمان والا فاته العمر ولم يفعل شيئا « وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا الى أجل » (٤ : ٧٧) ، « وما نؤخره الا لاجل معدود » (١١ : ١٠٤) ، « يأن يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى أجل مسمى » (١٦ : ٦١ ، ٧١ : ٤) ، ويأتى الاستعمال الثانى للاجل بمعنى الزمن الكونى الطبيعى ٩ مررات للشمس والقمر والسموات والارض « وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى » (١٣ : ٢ ، ٢١ : ٢٩ ، ٣٥ : ١٣ ، ٣٩ : ٥) ، « ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق وأجل » (٣٠ : ٨ ، ٤٦ : ٣) ، والمعنى الثالث للاجل هو أجل النكاح مدة العلاقة بين الزوجين ، الدرجة الاولى للعلاقات الاجتماعية « ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله » (٢ : ٢٣٥) ، « واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف » (٢ : ٢٣١) ، « واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن »

—

ب — **الارزاق** . ليس خلق الافعال مسألة فلسفية نظرية خالصة بل يتعداها الى موضوعات عملية ترتبط بمصالح الناس مثل الرزق والكسب والمال والسوق والاسعار والغنى والفقر . الا أن موضوع الارزاق أهم من موضوع الآجال لان قدرة الانسان على السيطرة على الحياة والموت محدودة نظرا لتشابك وجوده فى عديد من العلاقات البدنية والبيئية والاجتماعية . أما الارزاق فللانسان قدرة اعظم للسيطرة عليها . واذا كانت الآجال ، على اكثر تقدير اقرب الى الارادة الالهية فان الارزاق على اقل تقدير أقرب الى الافعال الانسانية . والعجيب أن يعتبرها القدماء غير مهمة وهى موطن الصلة بين التوحيد والنشاط الاقتصادى ، والانتقال من توحيد الذات والصفات والافعال الى توحيد الثورة والمجتمع والنشاط الانسانى والانسان فى العالم(٦٤٦) . ومع ذلك يذكرها القدماء وكأنها من أفعال الله بقضاء الله وقدره ! وأن كل المصائب والمحن والشدائد وما يصيب الانسان من فقر وبؤس وحرمان كلها بتقدير الله وقضائه . وكيف يكون الرزق بقضاء الله وقدره وليس بجهد العباد فى اطار النظام الاجتماعى والسياسى

(٢ : ٢٣٢) ، « فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن » (٢ : ٢٣٤) ، « فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف » (٦٥ : ٢) ، « واولاد الاحمال اجلهن أن يضعن حملهن » (٦٥ : ٤) ، ثم يعنى الاجل ، اجل الامة وعمرها فى التاريخ ٤ مرات « لكل امة اجل ، فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة » (٧ : ٣٤ ، ١٠ : ٤٩) ، « ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون » (٢٣ : ٤٣) ، وقد يعنى الاجل مجرد مدة من الزمن « فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل بالقوة اذا هم ينكثون » (٧ : ١٣٥) ، وقد يعنى أخيرا أجل الدين « اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » (٢ : ٢٨٢) ، « ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجله » (٢ : ٢٨٢) ، « أيما الاجلين قضيت فلا عدوان على » (٢٨ : ٢٨) .

(٦٤٦) ثم طولوا فى أمر الرزق وهو النعمة ، وتضييع الوقت بهذا وامثاله داب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغى ان يضيع العمر الا بالمهم وبين يدى النظار امور مشكلة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله ان يوفقنا للاشتغال لما يعنينا ، الاقتصاد ص ١١٥ — ١١٦ .

والاقتصادى الذى يوجد فيه الانسان ؟ ولما كانت جماهير الامة فقيرة وبائسة ومحرومة يضرب بها المثل بالقحط وسوء التغذية والجوع ، وتصنف ضمن الشعوب المتخلفة أو العالم الرابع أى عالم ما تحت خط الفقر فان جعل الرزق بقضاء الله وقدره تبرير الفقر والبؤس والحرمان وقبول للضنك وشظف العيش . ولماذا تكون جماهير الامة ضحية القضاء والقدر ويكون الحكام من محظياته ؟ ان ذلك يؤدى لا محالة الى الابقاء على الاوضاع القائمة من استغلال وفقر واحتكار وتفاوت شديد بين الطبقات والقضاء على أية امكانية فى التغيير وتحقيق العدالة بين الناس وتطبيق النظام الاقتصادى والسياسى والاجتماعى للشريعة . وهنا تكون العقيدة ضد الشريعة وليس أصلا لها وتكون الاوضاع الاجتماعية مناهضة للشريعة والعقيدة معا . والقضية من جديد هى العلة الاولى التى تعلق عليها اخطاء البشر والتى تمثلها الاقلية ضد الاغلبية فى مواجهة العلل الثانية التى تعجز الاغلبية حتى عن تمثلها(٦٤٧) .

---

(٦٤٧) عند أهل السنة الاشاعرة الارزاق مقسومة ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، الارزاق مقدرة على الآجال والآجال مقدرة عليها . ولكل حادث نهاية ليستخلص النهايات بحياة الحيوانات وما علم الله ان شاء ينتهى عند أجل معلوم كان الامر كما علم وحكم . فلا يزيد فى الارزاق زائد ولا ينقص منها ناقص . فاذا جاء أجلهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون . وقد قيل أن المكتوب فى اللوح المحفوظ حكمان حكم مطلق بالاجل والرزق ، وحكم مقيد بشرط أن فعل كذا يزاد فى رزقه وأصله وان فعل كذا نقص منها كذا وعليه حمل ما ورد فى الخبر عن صلة الرحم يزيد فى العمر ، النهاية ص ٤١٥ — ٤١٦ ، قال أهل السنة كثرهم الله ! الارزاق مقسومة معلومة لا تزيد بتقوى المتقين ولا تنقص بفجور الفاجرين والرزق الذى يتكفل الله به هو الغذاء ! البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، وأنه مقدر الارزاق لجميع الخلق ومؤقت لآجالهم وخالق لافعالهم وقادر على مقدوراتهم واله ورب لها ، لا خالق غيره ولا رازق سواه وأن بيده الخير والشر والنفع والضرر ، وأنه مقدر لجميع الافعال لا يكون حادث الا بارادته ولا يخرج مخلوق عن مشيئته ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وما أكثر استخراج الحجج النقلية لتبرير ذلك مثل ما يفتح الله للناس من رحمته فلا ممسك لها ، ويمسك فلا مرسل له ، « وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو ، وان يردك بخير فلا راد لفضله » ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، ثم يمتد ذلك الى

=

ولتثبيت ذلــك الى الابد تكتب الارزاق فى « اللوح المحفوظ » الذى لا يمحى فيه شىء فلا يمكن الزيادة فى الرزق او النقصان منه ، زيادة رزق الفقير والنقصـــان من رزق الغنى . فالله هو الخالق والرازق وكأن الخلق هو الرزق مع ان الخلق حـــق الله والرزق حق الانسان . لله كل شىء وللانسان بعض الشىء . وبالرغم من أن الله هو الرازق الحق للخلق وان السلطان هو الرازق بالمجاز للرعية والامير هـــو الرازق بالمجاز الا انه ما اسهل التوحيد بين الله والسلطان والامير ، وما اســـهل أن تتحـــول الحقيقة الى مجاز والمجاز الى حقيقة خاصة فى نظـــام يعتمد على حجـــة النقـــل والتأويل الحرفى للنصوص . وان الاستدلال بالنقل على أن الارزاق مقسومة تمنع الفقير من المطالبة بحقه فى مال الغنى ، فتفسير النص موكول لفقيـــه السلطان .

فاذا ما كان لجهد الانسان دور فى تحديد رزقه فان هـــذا الجهد لا يظهر فى افعال التقوى أو الفجوز . فيزداد رزق التقى ويقل رزق الفاجر بل فى الافعال الاقتصادية من انتـــاج وربح ومشاركة واجر . فالاخلاق فى

= التعليل ذاته ورد كل شىء الى العلة الاولى . فالدواء سبب الشـــفاء من الله ، ورؤية الشفاء من الدواء أو من الطبيب كفر بل الشفاء من الله لانه اتخذ شريكا مع الله من الشـــفاء . والكسب سبب ، والرزق من الله ، ورؤية الرزق من الكسب كفر ، وليست الثياب سبب دفع الحر والبرد ودافع الحر والبرد هو الله ، ورؤية دفع الحر والبرد من الثياب كفر ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ وقد شارك بعض المعتزلة الاشاعرة فى ذلك . فعندهم أن الله قدر الارزاق ، فمن قتل فقـــد أعجله رزقه وبقى له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمله ، التنبيه ص ١٧٦ ، ويرى القاضى عبد الجبار مثل الاشاعرة ان الارزاق كلها من جهة الله فهو الذى خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها . فهو الرازق حقيقة . واذا وصف الواحد منا فيقال رزق الامير جنده والسلطان رعيته كان على نوع من التوسع والمجاز ، الشرح ص ٧٨٥ — — ٧٨٦ ،وكذلك قال أبو الهذيل بالآجال والارزاق ، الملل ج ١ ص ٤١ عند بعض المعتزلة الله خالق الاجسام وكذلك الارزاق ، وهى أرزاق اللـــه ، مقالات ج ١ ص ١٩٦ وقد قيل شعرا فى العقائد المتأخرة :

وجـــائز عليـــه كل ممكـــن   فعلا وتركـــا مثل رزق المؤمن

باطن الاقتصاد وليست بديلا عنه . وان تصور الاخلاق بديلا عن الاقتصاد هو حل للقضية الاجتماعية عن طريق الاخلاق الفردية دون ما تغير فى جوهر النظام الاجتماعى . وان الاقرار بالظلم لا يكفى للتغير الاجتماعى فقد ينتج عنه مجرد الندم دون تغير اجتماعى أو ثورة . وان عدم استيفاء الرزق لا يكون بالضرورة مشروطا بالموت فهناك من الاحياء ما لا تستوفى ارزاقهم . ومن ثم فلا سبيل لهم الا الموت انتظارا لاستيفاء الرزق !(٦٤٨) . وقد تحول ذلك كله الى دين شعبى يؤمن به الناس . فقد تحولت عقيدة السلطة الى عقائد الجماهير بفعل السيطرة على أجهزة الاعلام وتوجيه التربية الدينية فى المدارس . وحتى فى هذا الاعتراف بالزيادة والنقص فى جهد الانسان هل الموضوع دراسة علمية للدخول والاجور أم مجرد تمرين عقلى مقلوب لاظهار القدرة الانسانية فى مقابل القدرة الالهية كرد فعل على اعتبارها من افعال الله وليست من افعال الانسان نتيجة لعمله وانماط الانتاج فى مجتمعه وتوزيع الدخل القومى فيه وسياسة الاجور ونوع النظام الاقتصادى ؟ واذا كانت الارزاق من افعال الله فكيف يقتر الرزق على المؤمنين ويبسطه على الكافرين ؟ وهل بسطة الرزق لدى المؤمنين وضيقه على الكافرين من الله ؟ وهل زيادة رزق المؤمن من ممارسته للشعائر والعبادات وادائه للصلوات وذهابه مع الحجيج سبع مرات ؟ ان الارزاق اوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية لها قوانينها فى احوال المعاش كما يبدو ذلك فى اصل الوحى وتنظيمه لسيولة الاموال فى المجتمع . ويعتمد

---

(٦٤٨) عند المعتزلة تدر الله الارزاق ايضا . فمن قتل فقد أعجله رزقه وبقى له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمله . التنبيه ص ١٧٦ ، ولكن تفرض على العبد الاكتساب وطلب المال ، الملل جـ ١ ص ٥٣ — ٥٤ ، ليست الشدائد والمحن بقضاء الله ولكن بترك جهد العبد لان الله لا يقضى بالشر والمحن ولا يريدها ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، لم يقسم الله الارزاق الا على الوجه الذى حكم به من استحقاق المواريث وما فرض من سهام الصدقات لاهلها ، وما فرض من الغنائم فلذوى القربى ومن ذكر منهم . قد يفوت الانسان ما رزقه الله ، وقد يأكل رزق غيره اذا غصب شيئا أكله . واجاز المعتزلة أن يزيد الرزق وينقص بالتوانى ، الاصول ص ١٤٤ ، فالارزاق عند المعتزلة تزيد وتنقص ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، أنظر أيضا الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل فالايمان أيضا يزيد وينقص .

القدماء على الحجج النقلية دون العقلية حتى يمكنهم الارتكان الى حجة السلطة وابعاد العقل عما يمس الناس ومعاشهم طالما أن فقيه السلطان هو المفسر الاعظم لنصوص الوحى !

وهناك ثلاث تعريفات للرزق . الاول ، الرزق هو الملكية . ورزق الانسان هو ما يمكلكه الانسان . ومن ثم لا ترزق البهائم لانها لا تملك . أما مصدر الملكية فهى اما الحيازة أو الارث أو المبايعة أو الهبة وكلها مصادر شرعية ! والسؤال الآن : ألا توجد ملكية عن طريق السرقة والاغتصاب ؟ وماذا عمن لا يملك ؟ أليس له رزق ؟ وكيف يأكل ويعيش ؟ وماذا عن الملايين المعدمة التى لا تملك شيئا ؟ ان تحديد الرزق بالملكية أى بالاستحواذ هو تأكيد على الملكية كمصدر رزق بصرف النظر عن أنماط الانتاج أو علاقات الانتاج كطرق للكسب(٦٤٩) . مع أنه فى أصل الشرع لا وجود الا للملكية العامة فالله وحده هو المالك ، والله وحده هو الوارث ، والانسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه ، له حق التصرف والانتفاع والاستثمار وليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز . يبدو أن الاشعرية تنسى أن علم الاصول واحد بشقيه ، أصول الدين وأصول الفقه ، وتذكر الله عندما يتعلق الامر بحق الله وتنساه اذا ما تعلق الامر بحقوق الناس !

والمعنى الثانى هو كل ما يأتى الانسان سواء كان حلالا أم حراما . وأحيانا يتم التضييق فيصبح فقط ما لم يحرم تناوله . فى المعنى الواسع الرزق كسب حلال أم حرام . لذلك نشأ السؤال التقليدى : هل يرزق الله عباده الحرام ؟ والغرض من السؤال ليس الاجابة عليه بنعم أو بلا بل اعطاء

---

(٦٤٩) ذهب بعض المعتزلة الى أن الرزق هو الملك . رزق كل موجود ملكه (هل ملك البارى رزق له من حيث هو ملك ؟) ، الارشاد ص ٣٦٤ — ٣٦٦ ، التحفة ص ٢٩١ — ٢٩٢ ، الاتحاف ص ١٤٩ ، الرزق عندهم ملك الدراهم والدنانير الحاصلة بالكسب ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ وأسباب الملكية عند البشر : أ — الحيازة ب — الارث ج — المبايعة د — الهبة ، الشرح ص ٧٨٥ — ٧٨٦ .

فرصـــة أخرى لعواطف التأليه . فالذات المشخصة تمثل القيمة المطلقـــة ولا تفعل الا الخير ، فلا يرزق الله الا الحـــلال . كما يدل على رغبة فى البحث عن أســـاس نظرى للفعل خارج الفعل ذاته وبعيـــدا عن الموقف الانسانى الذى يحدث فيه الفعل . فهو سؤال يقوم على افتراض الجبر وعلى امكانية تدخل قدرة مشخصة من تقدير الانســـان للموقف وســـلوكه فيه . وكيف يكون الحرام رزقا وهو يستحق عليه العقوبة ؟ وكيف يكـــون الحرام رزقا خاصـــة وأن كل ما هنالك وهو أنه يستحق العقوبة ؟ ولماذا لا يمنع الرزق الحرام من الاساس ؟ ان اعتبـــار الحرام رزقا يفصل بين الواقع والقيمة ويكون ذريعة للكسب الحرام واعتبـــاره رزقا . ان الدفاع عن الرزق الحرام وجعله جزءا لا يتجزأ من الرزق يعطى ذريعة للمجتمعات الحالية لتحليل الحرام وتحريم الحلال ، وهى التى تعـــانى من أوضاع الفقر والغنى ، والشبع والجوع ، والاستغلال والاحتكار . ان الحلال والحـــرام من المسائل الاقتصادية يفيدان معنى الفعـــل القائم على الجهد والقيمة فى مقابل الفعل القائم على الاســـتغلال . كما يشيران الى قوانين الســـوق وقواعد الكسب ونظم الاقتصاد وقوانين الدولة . ان الذى يسمح بالتلاعب فى الارزاق والاسعار والتحايل على القوانين من أجل سلب الغير عملهم ومن أجل استغلالهم هى طبيعة النظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الذى يعيش فيـــه الانسان ومدى ولاء الانسان له أو تحايله عليه وتمثيله لحقوقه او اســـتغلاله وليس قـــوة خارجية تمنع الفاضل منه وتدفع الشرير نحوه . هو النظام الذى يعيش فيه والذى يعمل الانسان اما على ابقائه أو على تغييره . ان الحديث عن الرزق الحرام باعتبـــاره رزقا هو احساس بفعل الاســـتغلال اما نفيا أو اثباتا ، نفيا بالايحاء بالاقتراب عنه واثباتا بالايحاء بالابتعاد عنه طبقا للمثل الشعبى « يكاد المريب يقول خذونى » . ومهمـــا كانت هناك من حجج عقليـــة فانه يبدو فيها التشريع للنهب والسلب مثـــل الاعتماد على أن ما اكلته الدابة وما اخذه اللص رزق . فالانســـان ليس دابة وليس لصا . الانسان ذو عقل ووعى وعمل وجهد . وكيف تدافع الاشعرية عن الرزق الحرام دون التأكيد على أن الرزق الحلال وحده هـــو الرزق . وهل انعدم الرزق الحلال وعم الرزق الحرام ؟ وماذا عن المحرومين

الذين ليس لديهم لا هذا ولا ذاك ، لا رزقا حلالا ولا رزقا حراما(٦٥٠) ؟ وكيف يرزق الله الحرام ؟ لذلك استعمل المتاخرون مفهوم الحلال المباح الذى لا يبحث عن اصله واعتباره رزقا هكذا بفعل الوجود . ثم تضفى عليه الشرعية ويصبح مباحا بنص أو اجماع او قياس جلى حتى يحدث الاطمئنان الداخلى الايمانى الشرعى الضرورى للوضع الخارجى الاجتماعى اللاشرعى .

---

(٦٥٠) عند الاشاعرة الحرام رزق . وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان أو حراما . ولا يتصور ألا ياكل كل انسان رزقه وياكل غيره رزقه ، النسفية ص ٩٩ — ١١٢ ، شرح التفتازانى ص ١٠٩ — ١١٠ ، حاشية الخيالى ص ١٠٩ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠٩ ، الرزق كل ما ساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أم حراما اذ لا يقبح من الله شىء ، ومن اغتصب ملكا ما حراما واكل جميع عمره حراما فهو رزق . وان لم يكن رزقا فباى شىء اغتذى الجسم ، الابانة ص ٥٦ — ٥٧ ، ص ٤٩ ، وايضا فى الارزاق وتقديرها ، الاصول ص ١٣٨ — ١٥٢ ، معنى الاجل والرزق ، النهاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، عند الاشاعرة الحرام رزق الله ولكن العبد يستحق على فعل نفسه ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، كل ما ساقه الله الى العبد فهو رزق ، له من الله حلالا كان أو حراما اذ لا يقبح من الله فى شىء ، المواقف ص ٣٢٠ ، ويجب أن يعلم أن أرزاق العباد وجميع الحيوان من الله فلا رازق الا الله حلالا كان أم حراما . وقد أجمع المسلمون على اطلاق القول « لا رازق الا الله » مثل « لا خالق الا الله » ، الانصاف ص ٥٠ — ٥١ ، وقد قيل شعرا :

فيرزق الله الحلال فاعلما ... ويرزق المكروه والمحرما

الجوهرة ص ٩١ — ٩٢

وقال أهل الحق ان كل من اكل او شرب شيئا فانما تناول رزق نفسه حلالا كان ام حراما ، ولا ياكل أحد رزق غيره ، الاصول ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، وعند قوم من اصحاب الحديث وأهل السنة الارزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا كانت ام حراما ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، قال اهل السنة بالارزاق بما هى عليه الآن وأن كل من أكل شيئا أو شربه فانما تناول رزقه حلالا كان أو حراما ، الفرق ص ٢٤١ ، وأن الارزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا أو حراما ، الابانة ص ١٢ ، عند أهل الاثبات الارزاق على ضربين منها ما ملكه الله للانسان ومنها ما جعله غذاء له وقواما لجسمه وان كان حراما عليه . فهو رزقه اذ جعل الله غذاء له لانه قوام لجسمه ، مقالات ج ١ ص ٢٩٦ ، ومن المعتزلة الحسين بن محمد النجار الذى يرى أن الله يرزق الحلال ويرزق الحرام وهو على ضربين غذاء وملك ، مقالات ج ١ ص ٣١٦ .

فتحدث السرقة باسم الدين ، ويتم الكسب الحرام تحت غطاء الايمان ، والحاكم مطمئن والمحكوم قانع(٦٥١) . لذلك كان من الطبيعى ان يكون الرزق هو الحلال وحده دون الحرام توحيدا بين الشىء والقيمة . فالحرام ليس رزقا يتغذى به الجسم كوجود طبيعى . ليس الرزق هو المواد الغذائية بل طريقة كسبها والعمل وراءها أى أنماط الانتاج وعلاقات الانتاج قبل ان يكون هو الشىء المنتج . ليس الرزق غذاء وملكا اى غذاء ومسكنا وملبسا . ما يدخل فى بطن الانسان ، وما يكون فوقه أو تحته أو يمينه او يساره او امامه أو خلفه . الرزق هو جهد الانسان ونتيجة عمله وفائض قيمته . ليس الرزق ما يقيم الاود فحسب بل هو ايضا رغد العيش ورحابة الحياة ورفع لمستوى الفقراء ومساواة لهم بالاغنياء لو رجهت الدعوة الى الجميع فقراء واغنياء وليس الى الاغنياء وحدهم . ان الذى يحدد كون الكسب من الجهد الذاتى أو من الاستغلال للآخر هى الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . وهو ما لم يتعرض له القدماء قصدا لانها من الفروع او من المطولات وكان الاصول هى مجرد الموضوعات النظرية الخالصة كالذات والصفات وان كل ما يمس صالح الناس من المطولات ، ويكفى انها من اختصاصات الله أو السلطان . والحقيقة انه يمكن معرفة منطق احكام الشعور الاجتماعى ، الارزاق والاسعار ، وما يتعلق بها من نشاط اقتصادى وتوزيع الثروات ومعرفة مظاهر الاغتصاب والاحتكار والاستغلال . وبالتالى يكون علم أصول الفقه أقرب الى تحقيق التوحيد من علم اصول الدين عند الاشعرية(٦٥٢) .

---

(٦٥١) الحلال لا ينبغى أن يسأل عن اصل الشىء لان الحلال ما جهل أصله ؟ والاصول قد فسدت واستحكم فسادها فأخذ الشىء على ظاهر الشرع أولى من السؤال عن شىء يتبين تحريمه ، التحفة ص ٩٢ .

(٦٥٢) عند المعتزلة الحرام ليس برزق الله وانه من فعل العبد ، لانه لو رزق الحرام لملك الحرام ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، فالانسان عندهم قد يأكل رزق غيره ، الفرق ص ٢٤١ ، الاجسام الله خالقها ، وكذلك الارزاق وهى أرزاق الله فمن غصب انسانا مالا أو طعاما فأكله أكل ما رزق الله غيره ولم يرزق اياه . وقال اجمعهم ان الله لا يرزق

=

والمعنى الثالث للرزق هو المنتفع به . فالرزق ما ينفع الانسان ولا يرزق الانسان ما يضره . ولكن ما مدى هذا الانتفاع وحدوده ؟ متى يتحول الانتفاع الى اثرة وانانية واستغلال ؟ وهل ترتزق البهائم لمجرد انتفاعها ؟ وما هى شروط الانتفاع ؟ هل يجوز الانتفاع بما ليس ملكا ؟ هل يجوز الانتفاع بالاغتصاب وهل كل انتفاع رزق ؟ هل الاطعمة والاشربة والاقوات رزق أم حق طبيعى ؟ ومع ذلك قد تبدو للانتفاع بعض المزايا على تحديد الرزق بالمعنى الاول اى بالملكية اذ انه يمنع الاحتكار لانه ملكية بلا انتفاع . وهو اقرب الى تحديد المعنى الشرعى للملكية بأنها حق التصرف والاستثمار والانتفاع . وتعريف الرزق بالانتفاع هو تنويع على تعريفه بالملكية . فالرزق اثنان انتفاع وملك ، مشاع وخاص(٦٥٣) . وينقسم الرزق الى

= الحرام كما لا يملك الحرام . انما يرزق الذى ملكهم اياهم دون الذى غصبه ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ ، وانكر صنف من المعتزلة أن يكون الرجل الذى سرق فى عمره كله أو يأكل الحرام أن يكون ذلك رزق الله ، لم يرزقه الله قط الا حلالا ، التنبيه ص ٧٦ ، وعند ابى الهذيل ، الارزاق على ضربين : ا — ما خلق الله من الامور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقا للعباد ب — ما حكم الله به من هذه الارزاق للعباد ما احل منها رزق وما حرم فليس رزقا أى ليس مأمورا بتناوله ، الملل ج ١ ص ٧٨ — ٧٩ ، والحرام عند المعتزلة لا يكون رزقا بناء على التحسين والتقبيح العقليين ، التحفة ص ٩٢ ، ومن الخوارج من قال بمثل قول المعتزلة فى القدر ومن ثم لا يرزق الله عباده الحرام اذا غلبوه عليه واكلوه . ومنهم من اثبت ذلك وقال انالله يرزق عباده الحرام اذا غلب عليه واكلوه ، مقالات ج ١ ص ١٩١ ، وقد شارك بعض أهل السنة هذا الراى بالتفرقة بين النعمة والرزق . فالنعمة عامة ، وهى كل ما ينعم به الانسان فى الحال والمآل . فى حين أن الرزق ما يتغذى به من الحلال والحرام . النعمة محمودة العاقبة مقصور على الدين والرزق ما يكون مباحا . والحرام لا يجوز الانفاق منه ، النهاية ص ٤١٥ — ٤١٦ .

(٦٥٣) زاد المتأخرون الاشاعرة هذا المعنى الثالث فلم يتولوا ملكية بل ملك . وحددوا ذلك بأن رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه . وقيدوا الملك بالانتفاع بصرف النظر عن الاعتراض عن أن البهائم تنتفع ولا تملك . الرزق ما ينتفع به ، ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به لا يكون رزقا ، الارشاد ص ٣٦٤ — ٣٧١ ، الرزق يتعلق بمرزوق تعلق النعمة بمنعم =

عـــدة أنواع . منه ما هو ظاهر على الابدان كالاقـــوات ومنها ما هو باطن فى القلوب كالعلوم والمعارف . والارزاق المقصـــودة فقط من النوع الاول لانها تتعلق بأفعال الشـــعور الخارجية وبافعال الوعى الاجتماعى(٦٥٤) . وقـــد تكون الغاية من ذلك الايحاء بأن الرزق هو العلم ، رزق القلب وليس هو الاجـــر والكسب أى الرزق الخارجى ، رزق الجوارح . وبطبيعـــة التكوين الدينى تؤثر العـــامة رزق القلوب على رزق الجوارح وتفضـــل العلم على الكسب تعويضـــا عن جهلها راضية بفقـــرها . أما قسمة

= عليه . والذى صـــح عندنا فى معنى الرزق أن كل ما انتفـــع به منتفع فهو رزقه فلا فرق بين أن يكـــون متعديا بانتفاعه وبين أن لا يكـــون متعديا به ، الارشـــاد ص ٣٦٤ ، ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع بـــه ، الاتحاف ص ١٤٩ ، وقد قيل ذلك شعرا :

والرزق عند القـــوم ما به انتفع   وقيل لا بل ما ملك وما اتبـــع

الجوهرة ص ٩١ — ٩٢ ، التحفة ص ٢٩١ — ٢٩٢ ، الاتحاف ص ١٤٩ وكذلك:

والعقل مثلهـــا فعنـــه تمســـك   والرزق رووا انـــه مـــا يملك

بـــل كل نـــافع من الاجســـام   الحـــل والمكـــروه والحـــرام

الوسيلة ص ٩٥

ويشـارك المعتزلة مثل القاضى عبد الجبار فى تعريف الاشـــاعرة . فحقيقة الرزق لديـــه ما ينتفع به وليس للغير المنع منـــه . لذلك لم يفترق الحـــال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدميا . وينقسم الى : أ — رزق على الاطلاق نحو الكلأ والماء وما يجرى مجراهما ب — الرزق على التعيين نحو الاشـــياء المملوكة ، وكذلك الحال عند البهائم أ — رزق على الطـــلاق مثل الكلأ والماء ب — رزق على التعيين وهـــو ما حواه فمه . والانتفاع هو الالتذاذ ، والالتذاذ هو ادراك الشىء مع الشـــهوة اما حادثا مثل حك الجرب او باقيا كالطعوم والارابيح ، الشرح ص ٧٨٥ — ٧٨٦ ، وعند المعتزلـــة الرزق هو الحـــلال بصرف النظر عن الاعتراض القائم على الحجة النقلية المنتقاة من الاشاعرة « وما من دابة الا على الله رزقها » ، وبما لا يمنـــع من الانتفـــاع به . ولكن الاشعرية تجعل الانتفـــاع بالحلال والحرام معا والا لزم المعتزلة انه من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وذلك خلاف للاجماع ، وأن المعتزلة انما تصدر فى حكمها عن أن الانتفاع بالحلال الى أصل الحكم فيما يجوز ولا يجوز على الله ! المواقف ص ٣٢٠ .

(٦٥٤) التحفة ص ٢٩١ — ٢٩٢ .

الرزق الى ما يحدث ابتداء من الله بالارث وما يحدث كسبا من العبد فانه يجعل القسم الاعظم من الرزق خارج التساؤل لانه هبة للوارث من الله أو من الاب . أما القسم الثانى وهو الاقل فانه متروك للتوكل . فما لم تقض عليه الاشعرية قضى عليه التصوف . فالطلب والجهد والكسب والعمل قبيح لانه ضد التوكل ولانه قد يوقع فى الخطأ وفى ظلم الناس . فالاولى اذن عدم الطلب والكسب(٦٥٥) . والحقيقة أن الرزق الاول لم يأت عن طريق الجهد والكسب ، والارث احتمال قد يقع وقد لا يقع بدليل الصياغة الشرطية له فى أصل الوحى . كما انه فى الاوضاع القائمة وحاجة الامة الى الاستثمار يصعب ترك مال دون استثمار . واذا كانت الانبياء قدوة فانها لا ترث ولا تورث(٦٥٦) . لذلك قامت الحركات الاصلاحية الحديثة بنقد التوكل فى التصوف دون أن تذهب الى جذوره فى العقيدة فى علم أصول الدين . وفى أصل الوحى صحيح أن الرزق فعل الله كحق نظرى وكنتيجة للخلق الا أنه مشروط « بلو » التى تعبر عن الاستحالة . كما أنه مشروط بالهجرة والجهاد والتقوى والايمان والعمل الصالح والمغفرة ، هدفه الشكر وليس الاغتناء عن طريق الاغتصاب وأكل المال

---

(٦٥٥) ينقسم الرزق الى : أ — ما يحصل من جهة الله ابتداء ، وهو ما يصل الينا بطريق الارشاد ب — ما يحصل بالطلب ، بالتجارات والزراعات وغير ذلك وينقسم الى : ١ — ما يلحق بتركه ضرر فانه يجب الاشتغال به ٢ — ما لا يلحق بتركه ضرر فانه يجوز الاشتغال به . ان جماعة من المتاكلة الذين سموا أنفسهم المتوكلة خالفوا هذه الجملة وذهبوا الى أن الطلب قبيح . واحتجوا بوجهين : أ — أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه ب — أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغضبه الظلمة فيكون فى الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح . وهذا الذى ذكروه بخلاف ما فى العقول . التوكل طلب القوت ، التوكل أن تغدوا الطير وتروح فى طلب المعيشة . كما تقرر فى العقل حسن التجارات والفلاحات (أين الصناعات ؟) طلبا للارباح (الاقتصاد القائم على الربح) . ان التاجر انما يتجر لربح على درهم درهما أو أقل عن ذلك أو أكثر لا يغتصبه السلطان وكذلك الزارع . اعانة الظالم لا تثبت الا مع الارادة وليس مجرد الفلاحة أو التجارة ، الشرح ص ٧٨٦ — ٧٨٧ .

(٦٥٦) انظر مقالنا « الايديولوجية والدين » ، قضايا معاصرة ج ١ ص ١٢٨ — ١٤٦ .

الحـــرام . وهو ايضا فعل للانسان فى الكسب الحـــلال دون الحرام . ينفق منـــه الانسان دون اكتناز حتى يأخذ المال دورته فى الاســـتثمار مما يحقق النفع العام(٦٥٧) .

---

(٦٥٧) فى أصل الوحى ورد لفظ رزق ١١٣ مرة منهـــا ٥٢ مرة اسما ، ٦١ مرة فعـــلا مما يدل على أن الرزق وضـــع كما أنه اضافة ، وفى الاسماء ٣٩ مرة بلا ضمير ملكية ، ١٣ مرة مضـــافة الى ضمير مما يدل على أن الرزق وجود وليس ملكيـــة . وصحيح أن الرزق فعل لله كحق نظـــرى وكنتيجة للخلق . فالخالق هو الرازق كصـــفة أو كاسم من اسمائه « ان الله هـــو الرازق ذو القوة المتين » (٥١ : ٥٨) ، ولكن الفعـــل الالهى مشروط بلو للاستحالة « ولو بســـط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض » (٤٢ : ٢٧) ، ومشروط بالهجرة والجهاد ، « والذين هاجروا فى ســـبيل الله ثم قتلوا ثم ماتوا ليرزقهم الله رزقا حســـنا » (٢٢ : ٢٨) ، ومشروط بالتقـــوى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » (٦٥ : ٣) ، ومشروط بالايمان « أولئك هم المؤمنون حقـــا لهم مغفرة ورزق كريم » (٨ : ٧٤) ، وبالايمان وبالعمل الصالح والمغفرة « فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم » (٢٢ : ٥٠) ، « أولئك مبرءون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم » (٢٤ : ٢٦) ، ومشروط بالاخلاص « الا عباد الله المخلصين ، أولئك لهم رزق معلوم » (٣٧ : ٤١) ، وهـــو رزق من السماء والارض ، رزق من الخلق ، رزق من الطبيعة ، والطبيعـــة فى حاجة الى جهـــد فى الزرع حتى يحصل الانســـان على الرزق . فالرزق فعل متوسط من الطبيعـــة ومن الانسان « قل من يرزقكم من الســـموات والارض » (١٠ : ٣١) ، « أمن يبدؤ الخلق ثم يعيـــده ومن يرزقكـــم من السموات والارض » (٣٤ : ٢٤) ، « هل من خالق غير الله يرزقكم من الســـماء والارض » (٣٥ : ٣) ، « وما انزل الله من السماء من رزق فأحيا به الارض بعد موتها » (٤٥ : ٤) ، « وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم » (٢١ : ٢٢ ، ١٤ : ٣٢) ، « كلما رزقـــوا منها من ثمرة رزقـــا قالوا هـــذا الذى رزقنا من قبل » (٢ : ٢٥) ، « تتخذون منـــه سكرا ورزقا حسنا » (١٦ : ٦٧) ، « ويعبدن من دون اللـــه ما لا يملكون لهم رزقا من الســـموات والارض شيئا ولا يستطيعون » (١٦ : ٧٣) « هو الذى يريكم آياته وينزل لكم من الســـماء رزقا » (٤٠ : ١٣) ، « وفى السماء رزقكم وما توعدون » (٥١ : ٢٢) ، « يأتيها رزقا غـــدا من كل مكـــان » (١٦ : ١١٢) ، والرزق أيضا فعل الانســـان المباشر وليس فقط فعله المتوسط « وارزقوهم فيهـــا واكسوهم » (٤ : ٥) ، « واذا حضر القســـمة أولو القربى واليتـــامى والمســـاكين فارزقوهم منـــه » (٤ : ٨) ، « فلينظر أيهـــا أزكى طعاما فليأتكم برزق منـــه » (١٨ : ١٩) ،

جـ ــ الاسـعار • وهو أقل الموضوعات تناولا من الآجال والارزاق مع انـه هو الذى يكشف التلاعب فى الاسـواق واسباب زيادة الاسعار • ومشاكل التضخم والبطالة والفقر كلها ترجع الى غلاء الاسعار • وهـو الذى يحرك الجماهير لانهـا تمس لقمة العيش والحياة اليومية(٦٥٨) • لم يتناولها القدماء الا لان الله هو الذى يحـددها وليس السوق وكأن الله هو الذى ينزل الى الاسـواق والى تجـار الجملة ويتحكم فى الاسـعار من اجـل مزيد من الربح • وغالبا ما يكون التحـكم فى طريق الزيادة أى ارتفاع الاسعار ولا يكون ابدا من أجل خفضها أى رخص الاسـكار وكأن التحكم الالهى فى الاسـعار يسير طبقا للتضخم وارتفاع مسـتوى المعيشة باستمرار ، ولصالح التجـار ضد مصالح المستهلكين • وما دام الرزق

« ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون » (٥١ : ٥٧) ، « وعلى المولود رزقهن وكسـوتهن بالمعروف » (٢ : ٢٣٣) ، وهو الرزق الحلال وليس الرحام • وهى الطيبات والرزق الحسـن وليست الخبيثات والرزق القبيح « كلوا من رزقكم الله حلالا طيبـا » (٥ : ٨٨ ، ١٦ : ١١٤) ، « قل ارايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منـه حراما وحـلالا » (١٠ : ٥٩) ، واهم شيء فى الرزق والاكثر استعمالا هـو الانفاق من الرزق وعدم الاكتنـاز وسيولة المال فى المجتمع للاسـتثمار والانتفاع العام ، والرزق يكون سرا وعلانية ، نفقـة واستثمارا « ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا » (١٦ : ٧٥) ، « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصـلاة ومما رزقناهم ينفقون » (٢ : ٣ ، ٨ : ٣) ، « واقـاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانيـة » (١٣ : ٢٢) ، « قل لعبـادى الذين آمنوا يقيمون الصـلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية » (١٤ : ٣١) ، « ويجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم » (١٦ : ٥٦) ، « والمقيمون للصـلاة ، مما رزقناهم ينفقون » (٢٢ : ٣٥) ، « ويدراون بالحسـنة السيئة ومما رزقناهم ينفقون » (٢٨ : ٥٤) ، « يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون » (٣٢ : ١٦) ، « وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانيـة يرجون تجـارة لن تبور » (٣٥ : ٢٩) ، « وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا مما رزقهم الله » (٤ : ٣٩) ، « ومن رزقنـاه منا رزقـا حسنا فهـو ينفق منه سرا وجهرا » (١٦ : ٧٥) ، « ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله » (٦٥ : ٧) •

(٦٥٨) قامت مظاهرات ١٨/١٩ يناير فى مصر ١٩٧٧ اثر رفع الاسعار وضـد الغلاء •

يكون حلالا أو حراما فان الاسعار بالتالى تكون أحد مصادر الرزق الحرام . فكل ارتفاع فى الاسعار يدخل فى جيوب التجار فهو ربح ، وكل ربح رزق ، وكل رزق ينتفع به بصرف النظر عن الحلال والحرام(٦٥٩) ! ويتم الاعتماد فى ذلك على بعض الاحاديث الآحاد أو الضعيفة التى يمكن تاويلها على معنى آخر وهو عدم ازعاج المسلمين بارتفاع الاسعار وخفضها بعثا للطمانينة فى نفوسهم ولاستقرار الاسواق أو طبقا لقوانين السوق ، وحاجات المسلمين وكما هو مقرر فى علم اصول الفقه فى أحكام السوق . والمعنى الحرفى للنص معارض بالاقتصاد الاسلامى وحق الحاكم فى التأميم والمصادرة للمال المستغل دفاعا عن المصالح العامة(٦٦٠) .

الاسعار من افعال العباد ومن وضع الناس طبقا لحاجات السوق(٦٦١) . وهناك فرق بين السعر والثمن فالسعر اتفاق بين المشترى والبائع فى حين أن الثمن هو علاقة السعر بقيمة الشىء . الاسعار تعلو وتهبط طبقا للحاجة ولكن الثمن يظل كما هو . ويمكن التحكم فى الاسعار بقوانين السوق ووضع حدود على الربح فيما عمت فيه الحاجة . فاذا ما تم التوحيد بين السعر والثمن يحدث البيع بسعر التكلفة دون هامش

---

(٦٥٩) باب فى الاسعار . الاسعار كلها جارية على حكم الله وهى اثبات اقدار أبدال الاشياء اذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخاء وصرف الهمم والدواعى وتكثير الرغبات وتقليلها . وما يتعلق فيها باختيار العباد فهو أيضا فعل الله اذ لا مخترع سواه ، الارشاد ص ٣٦٧ ، الاسعار هل هى بقضاء الله وقدره أم لا ؟ قال الاشاعرة نعم ، ولم نحتج الى التقييد ، الشرح ص ٧٨٨ — ٧٨٩ .

(٦٦٠) هذا هو الحديث الذى يجعل المسعر هو الله على اصل الاشاعرة . حين وقع غلاء فى المدينة اجتمع اهلها اليه وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال : المسعر هو الله ، شرح الجرجانى ص ٥٢٦ ، ويلاحظ ورود هذا الحديث فى الشروح المتأخرة وليس فى كتب العقائد الاولى أو المتقدمة .

(٦٦١) اطلقت المعتزلة القول بأن الاسعار من افعال العباد ، الارشاد ص ٣٦٧ ، قال بعضهم : ا — فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم فهم على البيع والشراء بثمن مخصوص ب — متولد عن فعل الله ، وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بأسباب هى من فعله تعالى ، المواقف ص ٣٢٠ .

للربح . ويعظم الربح ويتحول الى استغلال للتجارة كلما زاد الفرق بين السعر والثمن ، وتحول الثمن فى السعر الى أضعاف مضاعفة(٦٦٢) .

واذا ما جعل التسعير من افعال العباد أمكن معرفة اسباب الغلاء والرخص التى رآها القدماء فى عاملى البلد والوقت فقط أى المكان والزمان دون بيان لانماط الانتاج وعلاقات الانتاج وكأن المكان والزمان هما المحددان الوحيدان لمظاهر النشاط الاقتصادى فى المجتمع . أما قانون العرض والطلب ان لم يكن هو المقصود بعامل الوقت فما زال من الله ولا يتوقف على حاجة السوق وكم المعروض . واذا كان السلطان قادرا على التحكم فى التسعير وذلك بتثبيت الاسعار ، فهنا يظهر الله والسلطان معا متداخلين فى النشاط الاقتصادى دون ما تحليل للنشاط الانسانى فى الانتاج وللبنية الاجتماعية واثرها فى توزيع الدخول(٦٦٣) . وهل النشاط الاقتصادى كله مركز فى الاسعار ؟ ماذا عن الانتاج والاجر ورأس المال والربح وتوزيع الدخل ومقدار العمل كقيمة للشىء ؟ يبدو أن تحديد الاسعار كان عند القدماء هو الوسيلة الاولى للتحكم فى الاسواق فى المجتمع التجارى القديم . والعجيب أنه فى أصل الوحى لا وجود لمفهوم السعر . أما الثمن فلا يعنى الا القليل(٦٦٤) .

---

(٦٦٢) فصل فى الاسعار : ان السعر شىء والثمن شىء آخر غيره . فالسعر ما تقع عليه المبايعة بين الناس . والثمن هو الشىء الذى يستحق فى مقابلة المبيع . ثم ان السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص مرة . فالرخص هو بيع الشىء بأقل مما اعتيد بيعه فى ذلك الوقت وفى ذلك البلد . والغلاء بالعكس من ذلك . ولابد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى ، الشرح ص ٧٨٨ — ٧٨٩ .

(٦٦٣) ان الغلاء والرخص ربما يكون من قبل الله وربما يكون من قبل السلطان . ما يكون من قبل الله هو أن يقل ذلك الشىء وتكثر حاجة المحتاجين اليه أو يكثر ذلك الشىء وتقل حاجة المحتاجين اليه (قانون العرض والطلب من الله) ؟ وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم الرعية أن لا يبيعوا الا بقدر معلوم (تحديد الاسعار وتثبيتها من السلطان !) الشرح ص ٧٨٨ — ٧٨٩ .

(٦٦٤) لم يرد لفظ السعر فى أصل الوحى بل ورد لفظ الثمن فقط ١١

د — **الفقر والغنى** • وهو الموضـــوع الاخير فى خلق الافعال . واحيانا يكون الغنى والفقـــر . يبدو احيانا اصلا مســـتقلا ، ويبدو احيانا فرعا على الرزاق . وهو موضـــوع اقتصادى يظهر البعد الاجتماعى لافعـــال الشـــعور والاوضاع الاجتماعية الناتجة عنهـــا . وقد وضعه القدماء فى صيغة تفاضل ايهما افضـــل الفقر ام الغنى دون تحديد لمعانى الفقر ومعانى الغنى • ودون وصف للبنية الاجتماعية التى يظهر فيها الفقر والغنى ودون تحليل لاســـبابهما او لمقدارهما او لكيفية التقريب بينهما او تركهما على ما هو عليه . يوضع الســـؤال هكذا على العموم دون تفصـــيل ، وعلى الاطلاق دون الاشـــارة الى مجتمع معين او حالة معينـــة • فالتفضيل نظرى خالص وكأن الامر مجرد استحسان وتذوق لحالتى الغنى والفقر كما هو الحـــال فى الامثال العامية والآداب الشعبية التى تقرظ الفقر او تلـــك التى تمدح الغنى . والحقيقة انه لا يمكن التفاضل بين مقولتين مجردتين الغنى والفقر او حتى بين شـــخصين معينين ، الغنى والفقـــير ، لانهما وضعان اجتماعيان يوجدان فى زمان ومكـــان معينين . وقد يوجد فقير مناضل ثورى ، وغنى مســـتغل محتكر ، وفى هـــذه الحالة يكون الفقير الاول افضلهما . وقد يوجد فقير كســـول خامل متواكل وغنى نشط منتج يســـتثمر امواله للصالح العام ، لا يحتكر ولا يســـتغل ولا يكتنز . وفى

= مرة مجرورا والباقى منصوبا دون فعل او اضافة ملكيـــة مما يدل على ان الثمن « وضع » وليس فعـــلا . وكلها بمعنى القليل والبخس اى اقل من قيمة الشىء مثل « وشروه بثمن بخس ، دراهم معدودة وكانوا فيـــه من الزاهدين » (٢ : ٢٠) ، « ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا وأياى فاتقون » (٢ : ٤١ ، ٥ : ٤٤) ، « ثم يقولون هـــذا من عند الله ليشـــتروا به ثمنا قليلا » (٢ : ٧٩) ، « ويشترون به ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم » (٣ : ١٩٩) ، « ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا » (٥ : ٤٤) ، « اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله » (٩ : ٩) ، وموضوع الشراء البخس ليس فقط الآيات اى الحق والنبوة والوحى بل ايضا العهـــد ، عهد الله « ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم فى الآخرة » (٣ : ٧٧) ، « ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا » (١٦ :٩٥) ، وهى مجرد صورة شعرية لقيمة الشىء وعدم بخسها .

هذه الحالة الغنى الثانى أفضل(٦٦٥) . وماذا يعنى الغنى ؟ هل هو غنى المال أم النفس أم الحق أم النبوة ؟ وما هو الفقر ؟ قد يكون الفقر هو فقر النفس والروح والعقل والقلب . وما هى حدود الغنى وحدود الفقر ؟ كل غنى يريد أن يزيد غناه فهو فقير ، وكل فقير يزداد فقرا كان غنيا من قبل ثم افتقر . ما هو الحد الفاصل بين الغنى والفقر ؟ هل هو خط الفقر ؟ هل هو اشباع الحاجات الاولية من مأكل ومشرب وملبس ومسكن ؟ وماذا عن طبيعة المجتمع ومقدار الدخل القومى فيه ؟ اذا كان ناتجه القومى ضئيلا وسكانه كثرى ، فالكل فقير . واذا كان سكانه أقل يزداد الدخل الفردى . واذا كان الدخل القومى مرتفعا والعدد كثير فالكل غنى ، واذا كان سكانه أقل فالكل أيضا غنى ولكن بدرجة أقل . ليس المهم التفاضل فى الآخرة بل فى الدنيا . التفاضل فى الآخرة جزاء وثواب فى حين أن التفاضل فى الدنيا كسب وعمل . الاول لا يمكن تغييره فى حين أن الثانى يجب تغييره . والاول مشروط بالثانى لما كان الجزاء من جنس العمل طبقا للاستحقاق . والتفاضل فى الدنيا أساسا فى العمل وليس بالغنى أو الفقر . قد يؤدى العمل الى الغنى ولكن يكون الغنى فى هذه الحالة مشروطا بقيمة العمل من ناحية وبمقدار الانتاج والدخل القومى من ناحية أخرى . فلا يمكن لعمل أن يؤدى الى غنى فى بلد محدود الدخل مهما كان هذا العمل فاضلا . ولا يمكن لعمل فاضل أن يؤدى الى فقر أو الى ما تحت خط الفقر . وهل اعتبار العمل الصالح مقياسا للتفضيل وليس الفقر أو الغنى هروبا من النشاط الاقتصادى الى العمل الاخلاقى أو ايهاما للفقير بأنه أفضل من الغنى بالعمل الصالح وبأن الغنى اشر منه بعمله الفاسد ؟ ولماذا لا تطرح قضية العدالة الاجتماعية مباشرة فى مجتمع به الاغنياء والفقراء لاعادة توزيع الدخل القومى طبقا لقيمة العمل

---

(٦٦٥) الكلام فى الفقر والغنى . اختلف قوم فى اى الامرين أفضل ، الفقر أم الغنى ؟ وهذا سؤال فاسد لان تفاضل العمل والجزاء فى الجنة انما هو للعامل لا لحالة محمولة فيه الا ان ياتى نص بتفضيل الله حالا على حال ، وليس ها هنا نص فى فضل احدى هاتين الحالتين على الاخرى . وانما الصواب أن يقال أيهما أفضل الغنى أم الفقير ، الفصل جـ ٥ ص ٩٧ — ٩٨ .

وحده ؟ ليست المشكلة اخلاقية بل هى مسالة اقتصادية تعبر عن مضمون العقيدة وعن مضمون التوحيد . ولا توجد حجج نصية لها فحسب بل تقوم على تحليل النشاط الاقتصادى فى المجتمع ونسبته الى العمل والقيمة والربح والدخل .

ومع ذلك فقد أجاب القدماء على الاخلاق بافضلية الغنى على الفقر وان الغنى مطالب بالشكر وان الفقير الذى لا غنى له مطالب بالصبر(٦٦٦) . وكيف يكون الغنى الشاكر خيرا من الفقير الصابر ؟ وهل الشكر على الغنى فضيلة أم تستر على مصادر الغنى طلبا للمزيد ؟ وهل الصبر على الفقر فضيلة أم تسكين وتخدير للفقراء ؟ وكيف يتساوى الاثنان فى التقوى ؟ وهل تقوى الغنى صادقة أم ظاهرة ؟ وهل تقوى الفقير ممكنة أم عزاء وسلوان وتعويض عن حرمان ؟ الا تعنى الاستعاذة من فتنة الفقر وفتنة الغنى ضرورة تغيير الاوضاع الاجتماعية ودرء الفتنتين معا ، فتنة الغنى وفتنة الفقر ؟ ان كل الحجج النقلية والتاريخية لتفضيل الغنى على الفقر انما يرددها الاغنياء ترويجا للغنى وتاكيدا عليه كفضيلة ، فاغناء الله للرسول لم يكن بالمال بل بالقناعة والزهد والعلم والنبوة . ولم يكن كل الانبياء أغنياء بل كان فيهم الفقراء المعدمون الذين لا يملكون شيئا من حطام الدنيا . ولم يكن الصحابة اغنياء بل كان فيهم فقراء المهاجرين . وان ادانة الفقر ليست لطلب الغنى ولكن للصراع ضد الاوضاع الاجتماعية التى تنتج الفقر ولتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية بين الناس وليست حرصا على مكسب خاص أو زيادة ربح أو تراكم ثروة شخصية لغنى .

---

(٦٦٦) والجواب ما قاله الله . فان الغنى افضل عملا من الفقير ، فالغنى افضل وان كان الفقير افضل عملا من الغنى . فالفقير افضل وان كان عملهما متساويا فهما سواء . الغنى نعمة اذا قام بها حاملها بالواجب عليه فيها . أما فقراء المهاجرين فهم كانوا أكثر وكن الغنى فيهم قليلا والامر كله منهم وفى غيرهم راجع الى العمل بالنص والاجماع على انه تعالى لا يجاز بالجنة على فقر ليس معه خير ولا على غنى ليس معه عمل خير ، الفصل جـ ٥ ص ٩٧ — ٩٨ .

ويستحيل أن يكون فى الغنى جمع بين عبادة النفس وعبادة المـــال فلا بد أن تطغى الثانية على الاولى ويتحول الايمان الى ســتار ليخفى عبادة المال . صحيح أن المال الصـــالح ينتج مع الرجل الصالح ولكن ماا الضـــمان على أن المـــال الصالح يكون باستمرار بين يدى الرجل الصالح ؟ ان المعروف اجتماعيا وتاريخيا أن المـــال مفســدة ، وان المال فى غالبيته فاســد ، بل ويفسد الرجل الصالح . والمال الصـــالح لا يكفى الرجل الفاسد . والاخلاقيات لا تغير من الوضع الاجتماعى والنشـــاط الاقتصادى والنظام الســياسى شيئا(٦٦٧) . وفى أصل الوحى يشير الغنى الى أنــه

---

(٦٦٧) الغنى افضل من الفقر وبه اخذ بعض مشايخنا ، البحــر ص ٥١ — ٥٣ ، اســتعاذ النبى من فتنة الفقر وفتنة الغنى وجعل الله الشـــكر بازاء الغنى والصبر بازاء الفقر . فمن اتقى الله فهـــو الفاضل غنيا كان أم فقيرا ! الفصل جـ ٥ ص ١٩٧ ، ويعتمد أصـــحاب هذا الرأى على عدة حجج نقلية وتاريخية منها : أ — « ووجدك ضـــالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى » ب — كان الانبياء أغنياء كداوود وسليمان ويوسف وابراهيم وموسى وشعيب جـ — كان الصحابة أغنياء د — كاد الفقـــر أن يكون كفرا رواية عن الرســـول هـ — فى الغنى جمع بين عبادة النفس وعبادة المال و — نعم المال الصالح مع الرجل الصالح ، البحر ٥١ — ٥٣ . وقد ورد لفظ الغنى فى اصل الوحى ٧٣ مرة ، الغنى من الله لا يتعـــدى ٧ مرات مثل « وأنه هو أغنى وأقنى » (٥٣ : ٤٨) ، « ووجدك عائلا فأغنى » (٩٣ : ٨) ، « وما نقموا الا أن اغناهم الله ورســـوله من فضله » (٩ : ٧٤) ، « ان يتفرقا يغنى الله كلا من سعته » (٤ : ١٣٠) ، « وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضـــله » (٢٤ : ٣٣) ، فالغنى ليس بالمال وحـــده بل بالتوفيق والحفظ ، « وان خفتم عيله فسيغنيكم الله من فضله » (٩ : ٢٨) ، أما وصف الله بأنه غنى (١٧ مرة) فمرة غنى حميد (١٠ مرات) مثل « واعلموا أن الله غنى حميد » (٢ : ٢٦٧) ومرة مع حليم « والله غنى حليم » (٢ : ٢٦٣) ، ومـــرة مع ذو الرحمة « وربك الغنى ذو الرحمة » (٦ : ١٣٣) ، ومرة مع كريم « ومن كفر فان ربى غنى كريم » (٢٧ : ٤٠) ، ومرتين غني عن العالمين « ومن كفـــر فان الله غنى عن العالمين » (٣ : ٩٧ ، ٢٩ : ٦) ، وثلاث مرات الغنى « وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغنى » (١٠ : ٦٨) ، « ان تكفروا فان الله غنى عنكم » (٣٩ : ٧) ، « والله غني وأنتم الفقراء » (٤٧ : ٣٨) ، لذلك لا يوصف الله بالفقر « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء » (٣ : ١٨١) ، أما المعانى الســلبية للافعال فى صيغة « لا يغنى » فهى

=

فعل اكثر منه اسم أى أنــــه نشاط أكثر منه شىء وهو وان كان فعـــل

كثيرة . فالآلهة لا تغنى ، « فما اغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء » (١١ : ١٠١) ، « لم تعبد ما لا يســـمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شـــيئا » (١٩ : ٤٢) ، ولا شىء يغنى عن الله « ما كان يغنى عنهم من الله من شىء » (١٢ : ٦٨) ، والجمع الكثير لا يغنى شــيئا « قالوا ما اغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون » (٧ : ٤٨) ، « ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا » (٩ : ٢٥) ، والســـمع والابصار والافئدة لا تغنى عن الادراك والوعى « فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شىء » (٤٦ : ٢٦) ، ولا احد يغنى عن الله من شىء « وما أغنى عنكم من الله من شىء ان الحكم الا لله » (١٢ : ٦٧) ، لا تغنى الشفاعة « ان يردن الرحمن بضر لا تغنى عن شفاعتهم شيئا » (٣٦ : ٢٧) ، « وكم من ملك فى السموات لا تغنى شـــفاعتهم شيئا » (٥٣ : ٢٦) ، ولا تغنى النذر « حكمة بالغة فما تغنى النذر » (٥٤ : ٥) ، « وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » (١٠ : ١٠١) ، ولا تغنى الفتنة « ولن تغنى عنكم فئتكم شيئا » (٨ : ١٩) ، ولا يغنى الظن عن الحق « ان الظن لا يغنى عن الحق شيئا » (١٠ : ٣٦ ، ٥٣ : ٢٨) ، ولا يغنى المولى عمن يتولاه شيئا « يوم لا يغنى مولى عن مولى شيئا » (٤٤ : ٤١) ، ولا شىء يغنى عن اللهب « لا ظليل ولا يغنى من اللهب » (٧٧ : ٣١) ، ولا شىء يغنى عن الجوع « لا يسمن ولا يغنى من جوع » (٨٨ : ٧) ، ولا يغنى أحد عن احد شيئا « لكل امرىء منهم يومئذ شان يغنيه » (٨٠ : ٣٧) ، « فلم يغنيا عنهما من الله شيئا » (٦٦ : ١٠) ، واذا استغنى الانسان عن الله « أما من استغنى فأنت له تصدى » (٨٠ : ٥) ، « وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى » (٩٢ : ٨) ، « كلا ان الانســـان ليطغى أن رآه استغنى » (٩٦ : ٧) ، فان الله يستغنى عنه « وتولوا واستغنى الله » (٦٤ : ٦) ، ولا يستغنى الكفار عن النار « فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شىء » (١٤ : ٢١) ، « انا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا نصيبا من النار » (٤٠ : ٤٧) ، وكل المعانى النافية السابقة مجـــاز ليست على المـــال وحده . والمعنى الحقيقى فى المال أنه لا يغنى « ما أغنى عنى ماليه » (٦٩ : ٢٨) ، « ما أغنى عنه ماله وما كسب » (١١١ : ٢) ، « وما يغنى عن ماله اذا تردى » (٩٢ : ١١) ، وقد يقرن المال بالاولاد وكلاهما لا يغنى « لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا » (٣ : ١٠ ، ٣ : ١١٦ ، ٥٨ : ١٧) ، ولا يغنى كسب المال شيئا « فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون » (١٥ : ٨٤ ، ٣٩ ، ٥٠ ، ٤٠ : ٨٢) ، « ولا يغنى عنهم ما كسبوا شيئا » (٤٥ : ١٠) ، كما لا يغنى المتاع « ما أغنى عنهم ما كانوا

الله الا انـه ايضا فعل الانسان . فالغنى صفة لله ومطلب للانسان . ولكن معظم الاستعمالات الفعلية نافية ، فالغنى والكسب والمال والاولاد والمتاع كل ذلك لا يغنى . والنذر والشفاعة والمولى والآلهة كلها لا تغنى ، فالغنى زائل . ويظهر البعد الاجتماعى للموضوع فى حث الاغنياء على التعفف وعلى ضرورة دور المال فى المجتمع دون أن يكون حكرا على حفنة من الاغنياء . وأموال الاغنياء وانفاقها فى الحرب ضرورة لا استئذان فيها(٦٦٨) .

وكيف يكون الفقر افضل من الغنى ، والفقير أفضل من الغنى ؟ كيف يكون الفقير الصابر خير من الغنى الشاكر ؟ الا يعنى ذلك بقاء الفقير فى فقره واستمرار الغنى فى غناه ؟ ولماذا لا يكون الفقراء افضل من الاغنياء لا بمعنى التسكين والتخدير ، ولكن لثورتهم على الاغنياء ومطالبتهم بحقوقهم ولتحقيق مجتمع العدل والمساواة . فهم أكثر انتاجا وجهدا وعملا ومقاومة . والاغنياء اكثر بطالة ورخاء وبطنة وترهلا . ولا تعنى افضلية الفقراء على الاغنياء دخولهم الجنة قبلهم بل تغيير حالهم فى الدنيا . كما لا تعنى أن الانسان يولد فقيرا ويعيش فقيرا ويموت فقيرا وأنه قد استغنى

= يمتعون » (٢٦ : ٢٠٧) ، والنتيجة ان الغنى زائل « فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالامس » (١٠ : ٢٤) « الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها » (٧ : ٩٢) ، « فاصبحوا فى ديارهم جاثمين كأن لم يغنوا فيها » (١١ : ٦٨ ، ١١ : ٩٥) .

(٦٦٨) يظهر البعد الاقتصادى للغنى فى عدة آيات منها حث الاغنياء على الاكتفاء والعفاف وايقاف الجشع والطمع « من كان غنيا فليستعفف » (٤ : ٦) فالعفة استقلال النفس عن المال « يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف » (٢ : ٢٧٣) ، والاغنياء مطالبون بالانفاق فى الحروب من أجل الجهاد « انما السبيل على الذين يستأذنوك وهم اغنياء » (٩ : ٩٣) ، ولا يجوز ابقاء المال فى أيدى حفنة من الاغنياء «كى لا يكون دولة بين الاغنياء منكم » (٥٩ : ٧) ، والله هو ولى الاغنياء والفقراء اى ان كليهما ينتسبان الى مجتمع واحد « ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما » (٤ : ١٣٥) .

عن الغنى فالاستغناء عن العالم المادى ليس تخليا عن المبادىء فيه . والزهد فى العالم ليس انعزالا عنـه بل تقوية للنفس واستعداد للجهاد كنوع من البسالة وضرب المثل لجماهير الفقراء بشظف العيش وقدوة للناس . وان الدعوة بالحياة مع المساكين والموت والبعث معهم انما تعنى الالتحام بجماهير الامة وباغلبيتها الصامتة وان تكون القيادة معهم مثلهم كالسمك فى الماء وليست أعلى منهم تتكسب على قضاياهم وتعيش على حسابهم . ولذلك كان الانبياء فقراء باعتبارهم قادة امم ومحررى شعوب . قد يسعد الغنى بغناه فى الدنيا ولكن اذا ما قامت ضده الثورة فقد تطاح الرقاب . وشقاء الفقير فى الدنيا انما هو مؤقت ريثما تتحقق العدالة والمساواة . وهناك عالم يتساوى فيه الجميع ليس فقط فى الآخرة ضرورة بل فى الدنيا امكانا(٦٦٩) .

---

(٦٦٩) اوردت عدة حجج نقلية وتاريخية على افضلية الفقر على الغنى منها : أ — « كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » ب — عرضت على مفاتيح كنوز الدنيا فما كنت اقبلها فقلت أجوع يومين واشبع يوما ، ج — اللهم احينى مسكينا وامتنى مسكينا واحشرنى يوم القيامة فى زمرة المساكين ، د — كان الانبياء فقراء مثل زكريا وعيسى ويحيى وخضر والياس ، ويروى أنه مات ٤٠ نبيا من الجوع والقمل فى يوم واحد هـ — محمد اختار الفقر ، لكل نبى حرفة وحرفتى اثنان ، الجهاد والفقر ، ومن احبهما فقد احبنى ز — فى الخبر الغنى مسرة فى الدنيا ومشقة فى الآخرة ، والفقر مشقة فى الدنيا ومسرة فى الآخرة ، ومن ابغضهما فقد ابغضنى ح — فى الخبر الفقراء يدخلون الجنة قبل الاغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة سنة من سنين الدنيا ، فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل اغنيائهم بكذا وكذا فرسخا ، الدنيا ملعونة وملعون فيها الا عالم أو متعلم . وفى رواية الا من ذكر الله ، البحر ص ٥١ — ٥٣ . وهناك أحاديث أخرى وأقوال مأثورة تحث على ثورة الفقراء مثل « والله لو كان الفقر رجلا لقتلته » أو عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهرا سيفه . وفى أصل الوحى ذكر لفظ الفقر ١٣ مرة كلها اسماء بلا افعال . ومرة واحدة الفقر ، ١٢ مرة الفقير والفقراء ، ٤ مرات مفردا ، ٧ مرات جمعا ، فالفقر هو الفقير وهم الفقراء ولا وجود له وجودا مجردا . والفقر ليس صفة الله « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء » (٣ : ١٨١) ، بل يأتى من الشيطان « الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء » (٢ : ٢٦٨) ، وقد يستعمل بمعنى مجازى بمعنى الحاجة « فقال

=

٣ — خاتمة . هل الحرية مشكلة ؟

يبدو أن موضوع العدل انما يجد حله فى أصل التوحيد . فقد أدى اثبات أن الصفات زائدة على الذات الى القضاء على استقلال الطبيعة واثبات خضوعها الى ارادة وقدرة خارجية عنها . فالذات فعالة فى العالم من خلال الصفات والافعال ، وهى علة الكون وسيد الطبيعة . فى حين انتهى انكار كون الصفات زائدة على الذات الى استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وارتباط العلة بالمعلول ارتباطا ضروريا لانه لا توجد صفات مطلقة ، ارادة أو علم تتدخل فى مسارها . فالمؤله ذات خالصة لا يتدخل فى قوانين الطبيعة لانه لا صفات له ، وهو التصور العلمى للطبيعة . كما تنشأ المشكلة فى اثبات الصفات من تصور تضاربها وتصور ان العلم مضاد للارادة أو أن الارادة معارضة للقدرة : هل ما يعلمه الله يكون او هل يكون ما يعلمه مع أن الاقرب اتفاق الصفات وليس تضاربها ووحدة الله وليس تعدده .

أ — الطرف الآخر المقابل للحرية ، الله أم العالم ؟ وأحيانا تتشعب الموضوعات كلها حتى يغيب الموضوع الاساسى والتحليل الدال وذلك لان الحرية ليست فى العالم وأن الطرف الحقيقى لها لفعل الانسان هو الله وليس العالم وان القيد هو ارادة الله الشاملة وليس الموقف

رب انى لما أنزلت الىَّ من خير فقير » (٢٨ : ٢٤) ، وبهذا المعنى أيضا يغنى الله الفقراء « أن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله » (٢٤ : ٣٢) ، « يأيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد » (٣٥ : ١٥) ، « ومن يبخل فانما يبخل على نفسه والله الغنى وانتم الفقراء » (٣٧ : ٣٨) ، ولكن الفقير الوصى على الصبية الاغنياء ياكل بالمعروف « ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف » (٤ : ٦) ، ولكن الاهم من ذلك كله هو البعد الاجتماعى للفقر وهو ضرورة سد حاجات الفقراء من أموال الاغنياء « فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير » (٢٢ : ٢٨) ، « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها » (٩ : ٦٠) ، « للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم وأموالهم » (٥٩ : ٨) ، « للفقراء الذين احصروا فى سبيل الله » (٢ : ٢٧٣)، وبهذا المعنى تكون الولاية من الله للفقراء والاغنياء اى جمعهما فى مجتمع واحد « ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما » (٤ : ١٣٥) .

والعقبة والقيد والنظم الاجتماعية والسياسية . وقد ادى ذلك الى تصور الانسان والله أعداء ، بقدر ما يكون الله حـرا يكون الانسان مجبـرا ، وبقدر ما يكون الانســان مجبرا يكون الله حرا بدلا من تصـورهما متعاونين كاخوة أعداء(٦٧٠) . والسؤال الآن : هل هنـاك مشكلة حقيقية تسمى مشكلة الجبر والاختيـار أو مشكلة القضـاء والقدر أو مشكلة الحرية ؟ لقـد أفاض القدماء فيما سموه مشـكلة أو مسألة وتضاربت الآراء بين جبر وكسب واختيـار ، كل رأى يعتمد على نصـوص وحجج لتأييده . والحقيقة ان هـذه المشكلة ، كباقى مشاكل علم الكلام الاخرى انما تنشأ من هـذا الوضع المقلوب للعلم ذاته « علم الله » بدلا من « علم الانسان » . فالسؤال الآتى : كيف تتفق ارادة الله المطلقة مع ارادة الانســان أو علم الله المطلق وقدره المسـبق مع حرية لانسـان صياغة خاطئة لموضوع انســانى هو الفعل . لا يستطيع الانســان الا ان يشعر بارادته وليس لديه أية وســيلة للشعور بارادة خارجية تحد من قدرته وتقف أمامه بالمرصاد أو تساعده وتؤيده . صحيح أن هناك عقبـات أمام الفعل الانســانى وهى الموانع الموجودة بالفعل ، فى الواقع ، من قيـد بدنى أو ضعف باعث او عـدم وضوح فكر أو نقص فى كمـال غاية أو وجود موانع فى البنـاء الاجتماعى أو عدم حلول لحظة الفعـل المواتية كى يتحقق بنجاح . ولكن هذه العقبات عوامل مادية موجودة بالفعـل يمكن معرفتها . وتصورها على انها ارادة خارجية تحد من الفعل وتفرض نفسها عليـه تشخيص لها ، والتشـخيص الانفعالى ضد التحليل العقلى . فالاول ادراك خاطىء ووهم بينما الثانى علم ويقين . فاذا لم تقف هـذه الارادة الخارجيـة للحرية الانسانية بالمرصاد — مع أن هـذا هو الشائع فى التراث القديم كله — فانها تأتى للعـون والمساعدة والتوفيق . وهذه المساعدة فى حقيقة الامر ما هى الا القوة المفاجئـة التى تحدث للانسان صـاحب الحق ومحقق الرسالة اثناء الفعل ودون توقع من طبيعة الحركة ومكونات الموقف . هى قوة نفســية خالصة تعبر عن درجة تمثل الانســان للغاية وشدة الباعث .

---

(٦٧٠) بل أنه لا يستنكف أن توضع الارادتان معطوفتين فى عنوان واحد مثل « ارادة الله وارادة العبد » ، لمع الأدلة ص ٩٧ — ٩٩ .

وهنا لا يكون الكم هو المقياس بل يضاف اليه الكيف . وكم من مرة انهار كم امام كيف . كل ذلك تحليل للارادة الانسانية ووصف لمضمونها وتحققها فى افعال . ويستطيع الانسان أن يعلم ذلك بتحليل شعوره ورؤية ما يدور فى باطنه واستقرار مسار التاريخ ومعرفة قوانين تطور المجتمعات البشرية .

فاذا أخذ الانسان هذا الموقف الانسانى بدافع من الامانة الفكرية والتواضع العلمى ، والعلم بمصادر معرفته وبعمليات الشعور لم ير الا حريته من خلال وصفه لشعوره وأفعاله ، ولم يقع فى تشخيص عوامل موجودة بالفعل كالعقبات أو ظهور قوى مؤيدة لم تكن فى الحسبان نتيجة لطهارة الوعى ، ونقاء الضمير ، وصفاء النفس ، وكمال الغاية . ولم ير الا الحرية من خلاله ، ولم يشخص ارادة خارجية مطلقة تقف له بالمرصاد . وذلك لا يتم الا من نقصان فى الوعى وسيادة الانفعال على العقل ، والاحساس بالضعف امام العقبات فيشخصها الى ارادة أقوى منه مضادة له أو الى مصدر قوة أخرى يأخذها فى صفه ويستمد منها قوته ويعوض فيها عجزه ، يتعبدها ويتقرب اليها ويتزلف لها ويرضيها الى حد النفاق ببناء البيوت كما يفعل لاميره أو لاسرته أو لحبيبته . صحيح أن الوحى المتضمن فى الكتاب اخبر عن قدرة مطلقة وارادة شاملة تعم كل شىء كصفة ولكن هذه القدرة ضمن وظيفة التوحيد العامة ، وهى احساس الانسان بأنه فى عالم واحد يشمله قانون واحد . ومهمة الانسان فى معرفة هذا القانون وتحقيق فعله طبقا لمساره وليس مضادا له لانه هو طبيعة الاشياء . بل ان ارادة الانسان ، بنص الوحى ، هى الموجهة والمحققة للارادة الشاملة . وتنشأ الحركة فى هذه الارادة الخارجية بفعل الانسان الذى يفعل فيها بفعله . يفعل الانسان الخير ثم يعطى الجزاء . ولا جزاء قبل فعل الانسان للخير . ويفعل الانسان الشر وينال العقاب ، ولا عقاب قبل فعل الانسان للشر . ويستغفر الانسان وينال المغفرة ولا مغفرة قبل أن يستغفر الانسان . ويتوب الانسان فينال التوبة ، ولا توبة قبل ان يتوب الانسان . ويمكن أن يقال نفس الشىء على مستوى الانفعال لا على مستوى الفعل فحسب . فاذا فعل الانسان الخير حدث

الفرح والسرور عند الآخر ، ولا يفرح الآخر او يسر قبل ان يفعل الانسان الخير . ويحزن الآخر وييأس اذا فعل الانســـان الشر ، ولا يحزن الآخر وييأس قبل أن يفعل الانسان الشر .

مهمة الوحى الايحاء للانسان بأن هناك قدرة فى الكون اقوى من كل قوة طبيعية او انسانية أخرى ، بمعنى أن لا شىء فى هذا العالم يستعص على الحركة والتغــير . فيتمثل الانســـان حريته ويغير بناء واقعه . فلا شىء بثابت فى هـــذا العالم ، وكل شىء خاضع لارادة عامة ، هى الارادة التى يتحـــد بها الانسان بسيره وفق طبيعة الاشـــياء ومسار التاريخ . مهمة الوحى الايحاء للانسان بأن الطبيعة عاقلة ، وأن الانســـان يعيش فى عالم من المعـــانى . وانه لا يوجد شىء فى هـــذا العالم بلا سبب أو غاية . رســـالة الانسان قائمة على وجود سبب هو انه ليس من طبيعة الاشـــياء وليس على مستواها . لذلك فهو ســـيد الكون ، وانه كلما تأمل فى حياته وجد انه بقدرته قادر ان يفعل كل شىء وأن يكون سيدا مطلقا فى هذا الكون . والسبب قـــد يؤدى الى الغاية . فالانســـان يعيش فى هـــذا العالم لغاية . فهو رســـالة ، والكون غاية . والايحاء بأن هناك قدرة شاملة تعم كل شىء ، تعنى ان الرســـالة موضوع قـــوة وصراع شامل يوجهه الانسان لتحقيق رسالته . ولما كان الوحى موجها نحـــو الانســـان ومعطى له فهو قصد انسانى موجه الى الانسان كغاية . الوحى والانسان معا غاية واحدة موجهـــة نحو العالم . كيف اذن يحاول عالم الكلام أن يتصور أن ارادة الوحى وارادة الانســـان يسيران وجها لوجه فى اتجاهين متعارضين ، كل منهما يقابل الآخر ويقف له بالمرصاد ؟ هذا القلب المبدئى هـــو سبب هذا التراث العريض من النظريات والحجج لحل مشكلة وهمية لا وجود لهـــا ناتجة عن وضع خاطىء لعـــلاقة ارادة الوحى بارادة الانســـان حتى يظهر الصراع بالقيام بمعركة فى الهـــواء تتم فى خيال المتكلم وتعبر عن عجزه فى الواقع ، وعلى ســـيطرة الانفعال على عقله ، وعلى أنـــه يعيش فى عالم حسى خالص . كل ذلـــك ناشىء عن الوهم بأن الطـــرف المقابل للحرية هو الله وليس الموقف ، وان الله هـــو ميدان الحرية وليس الطبيعة ، وان الارادة الالهية هى التى تقف للحرية بالمرصاد وليست صنوف القهر وانواع العقبات التى تمنع الانسان من التحرر .

ب — **نظرية أم موقف ؟** ان الجبر والاختيار فى واقع الامر ليسا نظريتين مبدئيتين بل موقفان سياسيان كل منهما يحاول أن يجد تبريرا نظريا له بالاعتماد على النقل أولا ثم على التعقيل ثانيا . الموقف الاساسى موقف سياسى يكشف عن صراع قوى سياسية واجتماعية متناحرة من أجل السلطة والحكم ، موقف السلطة وموقف المعارضة ، موقف الحاكم وموقف المحكومين . والجبر والاختيار من أولى المشاكل التى ظهرت فى الجماعة ليس كموضوع نظرى فحسب بل كدلالة عملية وبوجه خاص كطرح سياسى . فاذا ما أراد الحاكم أن يتسلط وأن يتحكم بلا بيعة أو شورى فانه سرعان ما يجد مبرر له فى الدعوة الى الجبر فى افعال العباد ، والحرية المطلقة لارادة شاملة يتمثلها الحاكم حتى يصعب بعدها التفرقة بين ارادة الله وارادة السلطان . فكما أن الله حر يفعل ما يشاء فكذلك السلطان يفعل ما يريد . وكما لا يجبر الله على الشىء فكذلك لا يجبر السلطان على شىء(٦٧١) . أما انكار القدر واضافة الخير والشر الى الانسان فانه يعطى الانسان مسؤولية ويجعله مسؤولا عن كل ما يحدث فى الواقع من أنظمة . فالحاكم مسؤول ، والرعية مسؤولة . ويمكن التعامل بينهما على قدم المساواة . لا يوجد قدر خارجى يجعل من الحاكم حاكما أو يملى عليه أفعالا لا يعترض عليها . ولا يوجد قدر خارجى يجعل الرعية ساكنة مطيعة للحاكم وكأن الحاكم قدرها(٦٧٢) . نظريات الجبر أو الكسب أو الحرية لها وظيفة فى كل عصر سواء من حيث النشأة أو من حيث الغاية . فهى تنشأ تعبيرا عن المجتمع وصراع القوى فيه . فاذا كان مجتمع ضغط وارهاب تنشأ نظريات الجبر لتبرير

---

(٦٧١) وهذا يفسر تعاون بعض متكلمى المعتزلة مع السلطة الاموية ودعوتهم لها . فقد زاد عمرو بن عبيد فى مسائل القدر ، وكان من دعاة يزيد الناقص أيام بنى أمية ثم والى المنصور ، وقال بامامته ومدحه المنصور يوما فقال نثرت الحب للناس فلقطوا غير عمرو ، الملل ج ١ ص ٤٠ .

(٦٧٢) حدثت فى أواخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى فى القول بالقدر وانكار الخير والشر الى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال وكان تلميذ الحسن البصرى ، الملل ج ١ ص ٣٩ — ٤٠ .

وجـوده ولمطالبة الجماهير بالتسـليم والايمان بالقضـاء والقدر والترويج لمعتقدات القسـمة والنصيب والحظ . تنشأ أولا كتبريرات عبقـرية ممن جعلوا انفسـهم منظرين للانظمة الاجتماعية والذين فى العادة يقلبون الحق باطلا والباطل حقـا كما تهوى السـلطة وكما يريد النظام . وقد يقـوم الافراد بذلك لمصلحتهم الشخصية لنيـل الحظوة لدى الحاكم ثم تتبنى السـلطة مقالاتهم للاستفادة بهـا على نطاق أوسع لاضفاء الشرعية على النظـام وفرض الطاعة والولاء على العبـاد(٦٧٣) . ثم تظهر صـور المقاومة فى هذه المجتمعات الضاغطة فى الايمان مثلا بظهور مخلص يأتى ليخلص الناس من القهـر والضغط والظلم ولينشر لواء العـدل ، وهى صـورة خيالية للتحـرر الفعلى أو عن طريق الحركات السرية لتحقيق انتصـار عن طريق الخيال والتعويض النفسى حتى يتحول الضعف الى قوة ، والهزيمة الى نصر . وتنشأ عند الجماهير الاخرويات أى أمور المعاد وتتخيل عالما آخر فى نهاية الزمان يسـود فيه العدل ويمحق الظلم . ينال فيه الجائع خبزه ، والفقـير غناه ، والعارى ملبسـه ، والشريد مأواه ، والمهضوم حقه ، والضعيف قوته . وهى كلها مذاهب وعقـائد تدل على أن الانسـان رسالة وأنه يضـاد الظلم بالعدل ، والباطل بالحق ، والضعف بالقـوة ، والهزيمة بالنصر . ولكنه فى موقف عاجز لا يسـتطيع أن يقوم بالرسالة الآن بالفعل فيحولها الى معتقدات وايمـان انتظارا للفرج القريب . وفى المجتمعات المنتصرة ، ولدى سـلطة واثقة من سلطانها واحسـاسها بأنها سـلطة شرعية قامت على حق وليست بنـاء على اضطهاد وقمع ،

---

(٦٧٣) يروى الاشعرى الحادثة الآتية بين شعيب وميمون تبين وظيفة نظريات الجبر والاختيـار الاجتماعية فيقول : كان لميمون على شعيب مال فتقضاه فقال شعيب أعطيكه ان شاء الله ! فقال ميمون قـد شاء الله أن تعطينه السـاعة . فقال شعيب لو شاء الله لم أقدر الا أعطيكه ! فقال ميمون فان الله قد شاء ما أمر وما لم يأمر لم يشأ وما لم يشأ لم يأمر ! فواضح أن ميمون يحتج بأمر الله على أخذ ماله وشعيب يحتج بأمر الله لعدم الدفع . وعندما كتبوا لعبد الكريم بن عجرد رد عليهم قائلا : أنا نقول ما شاء الله كا نوما لم يشأ لم يكن ولا يلحق بالله سوء ففسر ميمون « لا نلحق بالله سوء ». كما يشاء وفسره شعيب « ما شاء الله وما لم يشأ لم يكن » على هواه ، مقالات جـ ١ ص ١٦٥ — ١٦٦ .

فانها قــد تنشر نظريات الحرية المطلقة للارادة الشـــاملة للحصول على مزيد من التأييد ما دامت الســـلطة شرعية ، وحث الناس على الكسب والعمل ، كل حر فيما يريد باســـتثناء التعرض لسلطة الحاكم . ثم تظهر المقـــاومة فى مثل هذا المجتمع المنتصر باعطـــاء معنى آخر للحرية وهى حرية الانســـان فى الاختيار حتى فى الحكم وفى العمل من أجـــل تحقيق أكبر قدر ممكن من الاختيـــار الحر فى السياسة والاقتصاد ، فى الحكم والمـــال . المقاومة هنـــا سياسة اجتماعية فى مواجهة النظـــام القائم ، علنية وليست سرية ، داخلية وليست خارجية . وفى المجتمعـــات المموهة التى تبغى ابقـــاء الوضع الحاضر على ما هو عليه دون تغيير تروج نظريات تجمع بين الجبر والاختيـــار حتى يغمض الفكر ، ويتراخى الباعث ، وتضـــمر الغاية . فلا يعود الناس يدرون شـــيئا من عالم يحيط به الغموض وتغلفه الاسرار . ويصبحون أنصاف مجبرين ، أنصاف أحرار ، ويصعب التمييز حينئذ بين الرضـــوخ والتمرد ، بين الاذعان والثورة . وفى الغالب ما يمتد نصف الجبر فيحتوى نصف الحرية . وينتهى الامر كله بالرضوخ والاذعان والتسليم . ويصبح نصف الحرية مجرد غطـــاء نظرى يعبر عن حق لا وجود لـــه .

جـ — حرية أم تحرر ؟ ان ما سماه القدماء امتحانا أو اختبـــارا أو ابتلاء هو فى الحقيقـــة اعادة لوضع الســـؤال الوضع الصحيح . فالحرية ليست موضوعا نظريا يسأل عنه ثم يجاب عنـــه بالاثبات أو بالنفى بل هو موقف نفسى اجتماعى تظهر فيـــه وقد لا تظهر . فالانســـان يوجد فى موقف ، ويجد فى نفسه بواعث عديدة ، ويشـعر بامكانيات عديدة للسلوك ، يحقق الانســـان احداها عندما يتبع الباعث الاقوى النابع من رســـالته . لذلك آثر البعض الغـــاء المشكلة النظرية كأحد حلولها وكأن حلها الوحيد هو اعادة وضـــع السؤال أو الانتقـــال من الحرية النظرية الى الممارسة العملية(٦٧٤) . لا تظهر الحرية الا فى موقف ، كما لا يوجد الانســـان الا

---

(٦٧٤) يقول الايجى ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

فى عالم . فالحرية فى العالم . الموقف أو العالم هو الطرف الآخر لحرية الانسان وليست أية ارادة خارجية مشخصة . وعلاقة الطرفين ، الحرية والعالم ، ليست علاقة رأسية كما هو الحال فى الوضع القديم بين ارادة الانسان وارادة العالم المشخصة بل علاقة أفقية يتحدد فيها سلوك الانسان بين الاحجام والاقدام ، بين الوراء والامام . فما ظنه القدماء على أنه علاقة بين الانسان والله هو فى حقيقة الامر علاقة بين الانسان والعالم العريض ، بين الانسان والتاريخ بسلوك الانسان فيه بين التاخر والتقدم . كما أن القيم لا تتفاوت رأسيا بل تتفاوت افقيا . القيمة الاكمل هى التى تحقق أكبر قدر ممكن من العدالة لاكبر عدد ممكن من الناس ، وأكبر قدر ممكن من الحركة والتقدم لاكبر قدر ممكن من البشر . القيم مادية ، فى مادتها وصورتها وليست صورية فارغة . القيم محسوسة ملموسة وليست مضمرة متطورة يتستر وراءها الشبق المادى . والقيم اجتماعية وليست فردية ، عامة وليست خاصة ، تعبر عن وجود الانسان وكماله وطبيعته وليس عن عدمه ونقصه وزيفه وافتعاله . ولا يعنى الابتلاء أو المحنة وقوع المصائب وأن الحياة هى مجموعة من المآسى تقع على رؤوس البشر بل تعنى المحنة أو الابتلاء أن الحياة مجموعة من المواقف أو التجارب أو الصعاب أو العقبات يتخطاها الانسان بحريته . لا يثبت الفعل الا بالمقاومة والجهد ولا يصقل الا بالعقبة . ليست المحن هى المصائب البدنية أو المادية أو النفسية بل هى التجارب التى يمر بها الانسان والتى يوجد فيها وهو يحقق رسالته . المحنة فى الدين شاملة لمحن الدنيا(٦٧٥) .

وهذا هو معنى التكليف . اذ يعنى التكليف أن للانسان رسالة فى الحياة ، وأنه هو الذى قبلها باختياره بما انه سيد الكون وملك الطبيعة بما لديه من قدرة على القرار والاختيار الحر ، وبما لديه من قوة على

---

(٦٧٥) المحن فى العالم معروفة ، وهى اما فى الجسم بالعلل واما فى المال بالاتلاف واما فى النفوس بالخوف والهوان والهم بالاهل والاحبة والقطع دون الامل . لا محنة فى العالم لا تخرج عن هذه الوجوه الا المحنة فى الدين ، الفصل جـ ٣ ص ١٢٥ — ١٢٦ .

التحقيق ، قوة معنوية تطلق من حـــدوده البدنية وتجعله أقوى من السموات والارض والجبال(٦٧٦) .

وكما تم هذا التكليف بحرية الانســـان وبارادته فانه فى الوقت نفسه يتحقق بحرية تـــامة دون قدر مسبق فى علم مسبق أو بارادة شـــاملة لوجود مطلق تفعل كل شىء . ان هـــذا التكليف ذاته عملية تحرر لولاها لارتكن الانسان الى بدنه ، وتحول الى طبيعة خالصة كســـائر الموجودات ولاصابه الوهن والثقل واعتراه الخمول والسكون(٦٧٧) . وقد يعبر عن رســـالة الانسان فى الحياة فنيا بالصورة فتنشأ الاخرويات وتكون.الحيـــاة الدنيا دار عمل والاخرى دار جزاء . وقد تتحول رســـالة الانسان فى الحياة الى صـــورة كونية أخرى فينشأ فى الوجود غافلا ويســـتمر كذلك فى جو من النعيم الدائم كالملاك . ثم يختـــار البعض منهم رســـالته ويأتى الى الحياة ليحققها . فمن حقق رســـالته ارتفع الى أعلى عليين فى مكانة افضل من الذين اســـتمروا فى النعيم الدائم لانهم حصلوا على جزائهم بجهدهم لا بخلقهم . واذا لم يحققوا الرســـالة هبطوا أسفل سافلين . تسلب منهم الرسالة ويتحولون الى أقل مرتبة فى الوجود ، وهى مرتبة غياب الوعى وانعدام حياة الشعور . ثم تعطى لهم فرصـــة ثانية للاختيار والتكليف . وهكذا تستمر الحياة تكليفا برسالة ونجاحا أو فشلا فى التحقيق ، بلا نهاية وبلا يأس ، وتسمر العملية طالما بقى الزمان(٦٧٨) .

وتحقيق رسالة الانسان فى الحياة تعبير عن طبيعته وحريتـــه دون انتظار اى جزاء . يكفى كمال الانســـان وازدهاره ، وخلقه وابداعـــه ،

---

(٦٧٦) عند الجبائى تعنى أن الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنـــه يكلفهم ، مقالات جـ ٢ ص ٢٠١ .

(٦٧٧) يقول هشام بن الحكم الرافض : لو كان الله عالما بما يفعلـــه عباده لم تصح المحنة والاختبار ، مقالات جـ ١ ص ١٠٨ .

(٦٧٨) هذا هو رأى احمد بن خابط وأحمد بن بانوش ، الملل جـ ١ ص ٩٤ ، الفرق ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وانظر أيضا الفصل العاشر ، مستقبل الانسانية (المعاد) .

وشـــوقه الى الغاية وعمله لها . الانســـــان بطبيعته حياة وحركة ، وخلق وابداع ، وتمدد وازدهار(٦٧٩) . يحقق الانســـان رسالته طبقا لطبيعته ، ويتحدد سلوكه طبقا للدافع الاقوى ، ويتحدد الدافع الاقوى باختلاف شدة البواعث أو بتفاوت الوضـــوح الفكرى أو باختلاف درجات الكمال فى الغاية . لا تعنى الطبيعة نفى الحرية بل تأسيس الحرية على اســـاس واقعى من التجربة وبناء على الاحساس بالحياة كدافع حيوى . ليست الحـــرية اختيارا عقليا ضـــوريا بين طرفين متساويين فى البواعث بل هى اتبـــاع للطبيعة ، أى للباعث الاقوى ، تعبيرا عن الدافع الحيوى . ولما كـــان الانسان رسالته ، وكانت رسالته وجوده فان الحرية تحقيق لهذه الرسالة ، وحياته تعبير عن هذا الوجود ، الحرية كمال للطبيعة(٦٨٠) .

ليست الحرية واقعـــة مادية توجد أو لا توجد بل هى عملية تحـــرر يشـــعر بها الانسان ، قد توجد وقد لا توجد . كذلك الوجود الانسانى قد يشـــعر به الانسان وقد لا يشعر . وكما أن الوجـــود ايجاد ، فالحرية تحـــرر . ولما كان الانسان مجرد امكانية تحقق أو مشروع وجود فكذلك الحرية مجرد امكانية حرية او مشروع تحرر . فالموقف الانســـانى يفرض على الانسان وضعه . ولكن الفعل الحـــر قادر على أن يظهر من خـــلال هذا الوضع . تقف الحرية فى مواجهة الحتمية ، والاختيار الحر فى وجه الاوضاع القائمة . ممارسة الحرية اذن هى القدرة على ايجاد البدائل المفروضة

---

(٦٧٩) قال بعض الاباضية ان جزاء الله فى العباد أكثر من تفضله وعاقبته أكثر من ابتلائه ، والثواب واجب بالاستحقاق ، والتفضل بالابتلاء ابتداء ، مقدمات جـ ١ ص ١٧٥ .

(٦٨٠) عند الجاحظ المعارف كلها طباع ، وهى مع ذلك فعل للعباد وليست باختيارهم . وعند الجاحظ وثمامة لا فعل للعباد الا الارادة ، وسائر الافعـــال تنسب الى العباد على معنى انها وقعت منهم طباعا وأنها وجبت بارادتهم ، الفرق ص ١٧٥ ، وعند النظام ومعمر افعال العباد كلها لا فعل لهم فيها وانما تنسب اليهم مجازا لظهورها منهم وأنها فعل الطبيعة حاشا الارادة فقط فانه لا يفعل الانسان غيرها البتة ، الفصل جـ ٣ ص ٤١ ، والحرية النظرية يكشف عنها قول عمر الشهير « لم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » .

وتحرير الفعل الانســـانى من نطاق الفرض الى نطاق الاختيار ، ومن ميدان الضرورة الى ميدان الحرية . ولا ينشأ الجبر الا اذا تخلى الانســـان عن وجوده الذى هو حريته . ولا ينشأ الطاغية الا اذا تخلت الجماعة عن حريتها التى هى وجودها . صحيح أن هناك صلة بين الحـرية والخبز عامة وشـــائعة الا انها ليست صلة حتمية . قد يتنازل الانســـان عن الخبز ولا يتنازل عن الحرية(٦٨١) . فالوعى مملكة الانسان ، مهما كانت هناك من تحديدات خارجية له الا انه يظل فعل الانســـان الحر واختياره الاول .

ويستطيع الانسان أن يمارس حريته بعدد من الصـــور . ومهما تعددت العقبات أمامه فان الحـــرية تظل ممارسة لا تغيب عنـــه أبدا الا برغبة فى النكوص أو تبريرا لضعف أو هروبا من موقف أو تخليا عن رسالة . الممارسة المثلى للحرية هى الممارســـة لها فى اكمل صوررها ، ممارسة فعلية بالعمل لتغيير الواقع ، والجهر بالقول ، وتمثل الشـــعور المستمر للغاية . فان اســـتحال العمل فى الواقع لوجود موانع بدنية او لصعوبة الحركة مارس الانسان حريته بالقول الجهور ، ونشر الوعى ، وايضاح ضرورة التغيير . يكون الحق على الاقل واضحا على مستوى النظر . واذا انتشر النظـــر وضح الفصم بين النظر والواقع فظهرت ضرورة الفعل لتجاوز هـــذا الفصم والتوحيد بين النظر والعمل ، بين المثال والواقع . اذا صعبت حرية العمل ، وقامت العقبات ، واستحالت الحركة فان الحرية تمارس بالقول ورفض الواقع بالكلمة . فاذا صعبت حرية القـــول أيضا ، وقامت العقبات أمام حرية التعبير تمارس الحرية بالشعور ، ويظل الشعور حرا باحساساته وعواطفه وانفعالاته ، فالشعور مملكة الانسان الخاصة التى لا تستطيع العقبات الخارجية أن تنال منها . ولا تضمر حرية الشعور الااذا خفت البواعث واضمحلت الغاية وخفت الطاقة . فان ضاعت حرية الضمير ضاع الانسان ، وعدم الوجود ، وانتهت الغائية ، وتحولت الى تناقض أو عشوائية، وانتهى كل شىء(٦٨٢) .

---

(٦٨١) وهذا طبقا للحديث المأثور « تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها » .

(٦٨٢) وهذا طبقا للحديث المشهور « من رأى منكم منكرا فليغـــيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه ، وهذا أضعف الايمان ».

الفصل الثامن

العقل الغائى (الحسن والقبح)

اولا : مقدمة ، اسم المشكلة ومكانها فى العلم .

١ — اسم المشكلة .

يصعب ايجاد عنوان دقيق لهذا الفصل مثل باقى الفصول ، بالرغم من وجود الاسم القديم للمشـــكلة ، الحسن والقبح او العقل والنقل . فالحسن والقبح العقليان عنوان من المعتزلة واحد اصولهم الخمســـة ، وليس اصـــلا عاما من أصول الدين تجتمع عليه كل الفرق وان كانت المسألة معروضة عليهم اما من الاعتزال أو من طريقة التعـامل مع النص ، حرفيا أم مجازا . لذلك يكون اسمها أيضا العقل والنقل أو العقـــل والسمع أو العقـــل والوحى . ويتضح من هـــذا العنوان أيضا أنه مفروض من الاعتزال على بنيـــة العلم ، بدليل اولوية لفظ العقل على اللفظ الثـــانى فى باقى العلوم دون أن تكون احدى قواعد علم العقـــائد . ومع ذلك تشمل هـــذه المشكلة المنهجية عدة موضوعات أشبه بالعقائد ولكنها اقل الهيـــة وأكثر انســـانية ، أخف ايمانية وأقوى عقلانية مثل الصلاح والاصلح واللطف والغـــائية دون أن تظهر هذه الموضوعات كعناوين فى المسألة . كـــان يمكن تسميتها اذن « الانسان العاقل » ، لما كان باب العـــدل كله هـــو الانســـان المتعين وظهر الانسان الحر فى خلق الافعـــال اولا وها هو الانسان العاقل يظهـــر ثانيا كشق ثان للانسان المتعين . فلا حـــرية بلا عقل ، ولا تقـــوم الحرية الا على العقل القادر على الادراك والتمييز بين صـــفات الافعال . ولما كانت الغائية من أهم موضوعاتها كان يمكن تسميتها « العقل المصلحى » ، لما كان موضوع الصـــلاح والاصلح فى مقابل اللطف من أهم عناصرها . بل ان هـــذا العنوان قد يعيد الوحدة الباطنية فى الاصل وفى الموضوع بين علمى الاصول ، علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، اللذين يقومان معا على المصلحة . فالمصلحة ليست فقط أســـاس الشرع

ومصدره بل هى ايضـــا أساس العقيدة وغايتها . ونظرا لان الموضـــوع الصق بعلم اصول الفقـــه فقد ترك فى مكانه الطبيعى القديم . ولما كانت الغاية من أهم عناصرها كذلك فيمكن تسميته لذلك « العقل الغـــائى » . ولما كانت المصلحة غاية فانه يتضمن موضـــوع المصلحة ، وهو يؤكد على وحدانية العقل دون طرف آخر مقابل له فى النص وبالتـــالى فانه يضـــع « الانسـان العاقل » كما وضع خلق الافعال الانسـان الحر . ومن ثم يكون عنصرا التعين فى الانسـان . الحرية والعقـــل . وسبق الحرية للعقل ناتج من أن تعين الانسـان من كمال ، وخروج الانســـان المتعين من الانســـان الكامل انما هو فعل الحرية الاول . ثم ياتى بعـــد ذلك العقل كى يجعلها حرية عاقلة وليست مجرد هوى أو تعبيرا عن ارادة ونزوع . الحرية والعقل اذن جانبان لاصـــل واحد هو العدل كما ان الذات والصفات مظهران لاصل واحد هو التوحيد . تثبت الحرية اولا قبل العقل لان الحرية موضوع ممارسة ثم يأتى العقل بعد ذلـــك لتوجيهها وجهة عاقلة . الحـــرية تجربة وجدانية والعقل اكتساب من داخل الممارسة فتصبح الحـــرية عاقلة . ومن ثم ثار سؤال هو : هل الموضوع كله جـــزء من التوحيد ام جزء من العـــدل ؟ فالافعال بين الاصلين شـــمول ارادة الله وقدرته وبزوغ الفعل الانسانى من خـــلاله مثل شمول الوحى وعمومه ثم بزوغ العقل الانسانى من خلاله

٢ — هل هى جزء من التوحيد ؟

يدخل الموضوع كجزء من التوحيد فى الافعـــال بعد الذات والصفات وليس كمسالة مســـتقلة فى نفى الغرض والعلة(١) . وفى العقائد المتأخرة

---

(١) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عـــام . عبر عنه الغـــزالى بقوله « فى أفعال الله وجملة افعاله جائزة لا يوصف شىء منها بالوجوب » الاقتصاد ص ٨٣ ، وهو موقف الرازى ايضـــا ، المحصل ص ١٤٧ — ١٥٠ ، والآمدى ، « فى نفى الغرض والمقصود من أفعال واجب الوجود » ، الغاية ص ٢٢٤ — ٢٤٥ ، والبيضاوى ، الطوالع ص ١٩٥ — ١٩٨ ، والظواهرى ، التحقيق ص ١٤١ — ١٥٢ ، ويقـــول الظواهرى « الحسن والقبح ، هذا المبحث

=

تختفى مسألة العقل من التوحيد باختفـــاء العقل كلية من حياتنا المعاصرة ، وكأن التوحيد يعقـــل نفسه وليس فى حاجة الى انســـان او الى أمـــة تعقله(٢) . كما تختفى مسألة العقـــل والنقل كلية أمام التوحيد والنبـــوة والسمعيات(٣) . فقد أصبح التوحيد كله نظرية فى الواجب والممكن والمستحيل، ودخلت مسألة العقل كجزء منها(٤) . والعجيب انه حتى فى بعض حركات الاصـــلاح الحديث لم تبرز مسألة العقل والنقل . لم يوضـــع العقل موضع الصدارة ، ولم تحدد وظيفته(٥) . وفى البعض الآخر ينقسم الموضـــوع قسمين ، فيدخل الاصلح فى أفعال الله والحسن والقبح فى افعال العباد(٦) .

٣ — هل هى جزء من العـــدل ؟

وقد تكون المسألة تطبيقا أو نتيجة لمسألة خلق الافعال وهو المظهر

=

له ارتباط بالكلام على الافعال . أما ارتباطه بفعل الله فلعـــدم اتصاف فعل الله بالقبح . اما بالنســـبة الى فعل نفســـه فلاتفاق العقلاء على أن الفعل الصادر فيه لا يتصف بالقبح لكونه نقصـــا ، والنقص عليه تعالى محال . وأما بالنســـبة الى افعال العباد فلأنه مالك الامر على الاطلاق يفعل مـــا يشـــاء ويختار لا لعلة ولا لصفة ولا غاية لفعله . وأما افعال العباد فهى التى تتصف بالحسن والقبح بالنظر لتعلقها بهم » ، التحقيق ص ٢٢١ — ٢٤٢ ، وهو موقف الخياط ، الانتصار ، ص ١٧ — ١٨ ، ص ٢٣ — ٢٥ ، والقاضى عبد الجبار ، المحيط ص ٢٣٢ — ٢٦٣ .

(٢) هذا هو موقف السنوسى فى أم البراهين مثلا وشروحها .

(٣) هذا هو موقف الدردير فى العقيدة التوحيدية وشرح العقباوى وحاشيته وأيضا موقف ولدعدنان فى جامع الزبد .

(٤) هذا هو موقف اللقانى فى جوهرة التوحيد وشرح الباجورى فى تحفة المريد ص ٥ — ٦ ، ص ١٠ — ١٣ .

(٥) هذا هو الحال فى « كتاب التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب .

(٦) هذا هو موقف محمد عبده فى « رسالة التوحيد » ص ٥٣ — ٥٩ ، ص ٦٦ — ٨٢ .

الاول للعدل(٧) . وبالتالى يظهر الموضوع فى باب العدل . فخلق الافعال والحسن والقبح واجهتان لشىء واحد . وحرية الارادة والعقل الغائى مظهران للعدل . واحيانا يوضع الحسن والقبح كمقدمة لخلق الافعال ، فالنظر اساس العمل ، والعقل شرط الحرية ، واحيانا أخرى يوضع كنتيجة له فى سياق البرهان عليها . يكون الاساس هو خلق الافعال ولكن الشائع والاغلب ان يكون الحسن نتيجة لخلق الافعال وليس مقدمة له ، ونتيجة طبيعية للحرية وليس شرطا لها . الحرية تجربة بديهية

---

(٧) فكلامهم فى هذا الباب والجميع مبنى على كون العبد فاعلا والاختيار والقول بحسن الافعال ووجوبها . واذا تهدمت تلك القواعد سقطت جميع استدلالاتهم ، الشرح ص ٢٤٩ ، الكلام فى العدل . باب فى جملة ما يدور عليه . كل ما يتعلق بباب العدل لا يخرج عن الابواب التى عدها وهى اربعة ابواب فاما ان يكون كلاما فى الافعال واما ان يكون كلاما فى أحكام الافعال ، واما أن يكون كلاما فيما يعبد الله به من العبادات وما يتصل بذلك ، واما ان يكون كلاما فيما يضاف الى الله وما لا يضاف اليه . وربما دخل بعض ذلك فى بعض ، وربما يعد فيه لاتصاله بالافعال ما ليس هو المقصود بباب العدل ، المحيط ص ٢٢٨ ، واما الاصل الثانى من الاصول الخمسة وهو الكلام فى العدل وهو كلام يرجع الى أفعال القديم وما يجوز عليه وما لا يجوز ، الشرح ص ٣٠١ ، الكلام فى التعديل والتجوير : هذا الباب هو اصل ضلالة المعتزلة ، الفصل جـ ٣ ص ٧٢ ، وهذا هو موقف القاضى عبد الجبار فى شرح الاصول ، الشرح ص ٣٠١ — ٣٢٣ ، فان قالوا : هذا بناء على أن الواحد منا مخبر فى تصرفاته ونحن لا نسلم ذلك فان مذهبنا انه مجبر فى هذه الافعال وانها مخلوقة فيه قلنا : انا لم نبن الدلالة على مذهبكم الفاسد وانما بنيناه على الدلالة . وبعد فانا لا نتكلم فى هذه المسألة مع من ينازع فى اصل تلك المسألة لان هذه المسألة من فروعات تلك المسألة ، ولا يحسن ان نتكلم فى فرع من الفروع ولما نقرر اصله ، الشرح ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، استدل الاشاعرة على أن الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل بأن العبد مجبور فى افعاله لان افعاله مخلوقة لله فحصول فعله عنه اضطرارى . وكل ما حصوله اضطرارى فلا سبيل الى الحكم بتحسينه او تقبيحه عقلا فان الصادر عن الشىء لا يقال انه حسن او قبيح الا لو كان صادرا عنه باختياره ، حاشية محمد عبده ص ١٨٠ ، وهو ايضا موقف بعض الاشاعرة مثل الرازى فى « المعالم » وتخصيص المسألتين الثامنة والتاسعة للحسن والقبح . فى باب القدر ، معالم ص ٨٣ — ٨٨ ، وهو موقف النسفى فى « العقائد » ص ١٠٣ .

وجدانية لا تحتاج الى اثبات أو دليل . وانكـار الحسن والقبح انكار للحرية . الحرية مقدمة والحسن والقبح نتيجة ، ولا يمكن التسليم بالمقدمات وانكار النتائج . وقد يتضخم أصل العدل حتى يضم السمعيات ، النبوات والمعاد والاسماء والاحكام بالاضافة الى خلق الافعال . ويصبح علم اصول الدين قائما على اصلين : التوحيد أى الذات والصفات ثم العدل ، ويشمل ثلاثة أرباع العلم(٨) . وقد يتضخم أصل العدل فيصبح شاملا لكل شىء(٩) . ويبدو التعديل والتجوير بعد الارادة ويدخل معها خلق القرآن والمخلوق والتوليد والتكليف والنظر والمعارف واللطف والاصلح واستحقاق الذم والتوبة والنبوات والمعجزات واعجاز القرآن والشرعيات قبل أن ينتهى الكل بالامامة . لذلك يشمل لفظ العدل تجاوزا عند المعتزلة الاصول الخمسة كلها ، فهى كلها علوم العدل وكأن أصل التوحيد ذاته قائم على العدل . اصل العدل هو الشامل لكل شىء وكأن العقائد كلها عقائد العدل ، والحضارة كلها حضارة العدل وان لم يكن المجتمع كله مجتمع العدل(١٠) .

---

(٨) هذا هو موقف القاضى عبد الجبار فى « الشرح » اذ يتحدث عن تنزيه الله عن فعل القبائح والكسب والاستطاعة وعدم ارادته للمعاصى واطفال المشركين والآلام والعوض والاستحقاق والتكليف ، بل ويشمل الحديث الالطاف والنعم والقرآن والنبوات والمعجزات والتفسير ، وهو موقف المعتزلة بوجه عام ، الشرح ص ٢٩٩ — ٣٠٨ .

(٩) المغنى ج ٦ الارادة ، التعديل والتجوير ٧ — خلق القرآن ٨ — المخلوق ٩ — التوليد ، التكليف ١٢ — النظر والمعارف ١٣ — اللطف. واستحقاق الذم والتوبة ١٥ — التنبؤات والمعجزات ١٦— اعجاز القرآن ١٧ — الشرعيات .

(١٠) يجعل القاضى عبد الجبار العقائد كلها على أصل العدل ، المحيط ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، وكذلك ابن حزم وكان الفقهاء مثل المعتزلة بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف فى الجبر والاختيار يقولون : ١ — الكلام فى الافعال فيتبع نفينا لكونه فاعلا قبيحا كونه قادرا عليه واتيانهم فاعلا له ونفيهم قونه قادرا عليه ٢ — احكام الافعال فكله لا يخرج عن اثباتنا للحكم فى فعل من الافعال ونفيهم ذلك الحكم أو نفيهم لحكم من الاحكام فى بعض الافعال واثباتنا له فعلى ذلك نحن نثبت الآلام

=

والعدل هو الحاق النفع بالغير لا بالنفس . العدل تحقيق عــلاقة

=
حســنة ، واعتقدوها قبيحة ونثبت وجــه حسنها العوض والاعتبــار ، ويعتقدون أن حسنها لكونها من خلقه تعــالى فقط . ونثبت التكليف حسنا ويعتقد معتقد قبحه وأن علم من حال المكلف أنه لا يقبله . ويقول المخالف بل هو قبيح ، ونقول أنــه يحسن اخنراع من المعــلوم أنه يثوب ، ويعتقده غيرنا أنــه قبيح ، ونقول بحسن نفيــه من المعلوم أنه يثوب . ويعتقــده غيرنا أنه قبيح . ونقــول يحسن بنفيه أنه يكفر ويقول الخصم بل ذلــك قبيح . ونقول يحسن البعثة والبرهمى يقول بقبحها . وبالعكس من ذلــك تكليف ما لا يطاق فانا نعتقــد قبحه ويعتقد معتقد أنه حسن ، ونقــول بقبح تعذيب من لم يذنب من الاطفال وغيرهم ويقول القوم بحسنه . ونقول بقبح ارادة القبيح وقالوا بحســنها . ونقول بقبح المؤلم اذا عرى من نفع وقال القــوم بحسنه . ومن أحكام افعــال الوجوب نحن نعتقد فى كثير من الاشــياء الوجوب وينفيــه المخالف كقولنا فى الاقرار واللطف والاثــابة والتعويض وبعثه الرســل وفيه خلاف من اقوام . وقــد يعتقد فى شىء أنه واجب وننفى وجوبه وهــو كالاصلح عند من يقــول بذلك ، ويعتقد آخرون وجوب البعثة على كل حال وأن لا يخلو الزمان من حجــة امام وذلــك عندنا جائز وليس هو من باب الواجب فى كل حــال . ولا يتم ذلك الا ببيان وجوه الافعال فيكون معدودا فى هــذا الباب . ٣ — ما يعبد الله به من الافعــال الشرعية والعقلية وذلك يشتمل على أبواب منهــا حسن التعبد بالشرائع ، ومنها ما يجوز التعبد بــه وما لا يجوز ، ومنهــا الطريق الى معرفة المبعوث ومعــرفة صفاته ويدخل تحت ذلــك كله ما يفعل بالنبوات وما يعلم بالشرع دون العقــل ، وبالعقل دون الشرع وفيه أيضــا بيان من صــفة التكليف والشروط الراجعــة الى المكلف والمكلف . ٤ — أ — ما يضاف اليــه تعالى وجوبا ، ليس وجوب الفعل الذى هو حكم من أحكامه وانما ما لا تصح اضافته الا اليه بأن لا يدخل جنسه تحت مقــدور العباد يلا يمكن اضــافته الا الى الله ب — ما يضاف اليــه على وجه يحسن دون وجه يقبــح ، ويدخل فى هذا كثير من الفصول المتقدمة ، الكلام فى التعديل والتجوير ، الفصل ج ٣ ص ٧٢ ، وتحرت المعتزلة القائلون بالاصــلح وبابطال المحاباة فى وجــه العــدل فى ١٦ باب ١ — العدل فى ادامــة العذاب ٢ — العدل فى ايــلام الحيوان ٣ — العدل فى تبليغ المعلوم أنه يكفر ٤ — العدل فى المخلوق ٥ — العدل فى اعطــاء الاستطاعة ٦ — العدل فى الارادة ٧ — العــدل فى البدل ٨ — العدل فى الامر ٩ — العــدل فى عذاب الاطفال ١٠ — العدل فى استحقاق العذاب ١١ — العدل فى المعرفة ١٢ — العــدل فى أخلاق أحوال المخلوقين ١٣ — العدل فى اللطف ١٤ — العدل فى الاصلح وأن العدل فى نسخ الشرائع ١٦ — العدل فى النبوة ، الفصل ج ٣ ص ١٠٣ — ١٠٤ .

بين طرفين ، طرف عادل وطرف معدول بــه أو علاقة تساو فى العــدل بين الطرفين . ولكن من هما الطرفان ؟ الانســـان الكامل والانسان المتعين ؟ الذات المشخص والوعى بالذات ؟ هل العدل صــفة لافعال الذات المشخص وصلتها بالانســان ؟ ولماذا لا تكون صــفة العدل وصفا لافعال الانسان فى علاقاته بالآخرين ؟ محال على الله أن ينفع ذاته أو يمنع الضرر عن نفسه . العــدل اذن بالنسبة الى الانســان وليس بالنسبة لله . العدل مجاز فى الله وحقيقة فى الانسان(١١) . وهو مبدأ عام بدليل وجوده كاسم

---

(١١) فى بيان وصف الفعل بانه عدل وحكمــة . اعلم ان الذى يختص بهــذه الصفة من الافعــال كل فعل ينتفع المفعول به على وجه يحسن أو يضره به واما ما يفعلــه الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفــع مضرة فانه لا يوصف بذلك ، التعديل والتجوير ص ٤٨ ، جميع ما يفعلــه سبحانه عدل لانه يفعله اما لمنفعة أو لمضرة ، جميع افعــاله عدل وحكمة . فأما وصفه تعــالى بانه عدل فمجاز أقيم مقام وصــفه بانه عادل . واما قولنــا عن أكثر الاصول الخمســة أنها علوم العدل فاننا نقصــد به غير ما تقدم ذكره وهو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح على اختلافه وان افعــاله لا تكون الا حكمة وصــوابا ، التعديل والتجوير ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ٥١ ، ويقــال فى المؤمن الذى يســتحق الثواب بانه عدل ويراد بذلك انه مستحق للمدح ، التعــديل والتجوير ص ٤٩ ، العدل فى اللغة بمعنى المثل او العــدول ، وهو مصدر أقيم مقــام الاسم . والله عدل بمعنى العــادل او ذو العدل ولولا ورود الشرع بتسميته عدلا ما جاز اطــلاق المصادر فى أســمائه . واختلف فى المعنى . ما هو الى الفــاعل ان يفعله ، ولكن حتى المعصــية ؟ هى عدل من الله وكسب من الانســـان أو عدل من افعالنا ما وافق أمــر الله وظلم ما وافق نهيه . وعنــد الكعبى العدل هو التسوية بين العبــاد فيما يرتاحون اليه من ازاحة العلل والتوفيق والهــداية ويلزمه الا يكون الانســان عادلا ، الاصــول ص ١٣١ — ١٣٢ ، والظلم لغة وضع الشىء فى غير موضعه . واختلفوا فى الظالم : أ — حقيقة من قام به الظلم ب — فاعل الظلم (القدرية) ، الاصــول ص ١٣٢ — ١٣٣ ، باب الكــلام فى تقدير اعمال العباد والاستطاعة والتجوير ، الابانة ص ٤٩ ، باب الكــلام فى التعديل والتجوير ، الابانة ص ١١٥ — ١٢٢ ، باب القــول فى التعديل والتجوير ، الارشــاد ص ٢٥٧ — ٢٨٦ ، الكلام فى التعديل والتجــوير ، الفصــل ص ٧٢ — ١٠٤ ، وتظهر فى بعض كتب الحجاج بعض مســائل العدل مثل كلام النظــام فى المصلحة ، قوله فى العدل والمناقشة فى العدل وقول الاســكافى فى قدرة الله على الظلم ، الانتصار ص ٢٣ — ٢٥ ، ص ٤٢ — ٤٥ ، ص ٤٨ — ٥٠ ، ص ٩٠ .

فعل « عدل » وليس مشخصا فى اسم فاعل « عادل » . والعدل لا يتغير فى الله أو فى الانسان . فالفعل لا يكون عدلا من الله ظلما من الانسان أو ظلما من الله عدلا من الانسان ، فالعدل صفة فى افعال ، افعال الانسان باعتباره موجودا فى العالم وذلك احالة للحسن والقبح الى موضوع الحرية من جديد . العدل هو التسوية بين العباد فالانسان طرف مساو للانسان ، لا طرفا اعلى ولا طرفا اقل . العدل وضع طبيعى للاشياء فى حين ان الظلم وضع غير طبيعى ، وضع مؤقت يتغير الى وضع العدل كوضع طبيعى . ولكن هذا التغير لا يحدث الا بفعل الانسان اى بارادته الحرة ، والعودة الى المقدمة الاصلية التى يرتكز عليها العدل ، وهى الحرية .

٤ — هل هى اصل مستقل ؟

تعتبر مسألة السمع والعقل احدى الاصول الكبار التى تختلف عليها الفرق مل التوحيد والعدل والوعد والوعيد أو الامامة(١٢) . والحقيقة ان مسألة السمع والعقل ليست موضوعا مستقلا يظهر فى مصنفات علم الكلام كما يظهر التوحيد بل هى منهج وليست موضوعا ، منهج يتخلل الموضوعات كلها دون أن يفرد له باب خاص . أو على الاقل هى أقرب الى المنهج منها الى الموضوع الذى يحدد وسائل المعرفة ومصادرها وميادينها ... الخ(١٣) . فالادلة نوعان : سمعية وعقلية . ولاثبات شىء لابد

---

(١٢) القاعدة الرابعة — السمع والعقل والرسالة والامانة ، وهى تشتمل على مسائل التحسين والتقبيح والصلاح والاصلح واللطف والعصمة فى النبوة وشرائط الامامة نصا عند جماعة واجماعا عند جماعة وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والاشعرية ، الملل جـ ١ ص ١٢ .

(١٣) اعلمتم من جهة السمع أو من جهة العقل ؟ فان قالوا من جهة العقل غلطوا واخطأوا فان هذا لا يعرف من جهة العقل لانه خبر عما كان فى القديم . وان قالوا من جهة السمع والنقل قيل : فكيف يكون قولكم صحيحا وقول غيركم خطأ ؟ التنبيه ص ٢٨ ، فلا يعارض الا دليل قطعى قولا أو عقلا ، شرح الفقه ص ٦٢ .

من الاعتماد على هذين النوعين من الادلة ، ولنفيه لابد من تفنيد الادلة النقلية أولا ، ثم العقلية ثانيا . مسألة العقل والنقل اذن مسألة منهجية خالصة ومنها جاءت تسمية مشكلة « العقل والنقل » من أجل حل التعارض بين الدليل العقلى القاطع والدليل النصى المتواتر ، وتكون أفضل فى نظرية فى التفسير منها فى الحسن والقبح العقليين(١٤) . فان اختلفت الاسماء فانها تدل على مسألة واحدة وهى الصلة بين العقل الانسانى والوحى او ان شئنا تضع من جديد مشكلة المعرفة ، الصلة بين المعرفة عن طريق الوحى والمعرفة عن طريق العقل . تدخل فى جميع مسائل علم اصول الدين ، فى نظرية العلم فى مسالة النظر والمعارف ، والمسائل التى عرفتها المؤلفات المتأخرة فى نظرية العلم والبحث عن المعرفة الضرورية وبداهات العقول والاخبار المتواترة والصلة بين الدليل النقلى الفعلى وادليل العقلى القطعى(١٥) . كما تظهر فى المقدمات النظرية فى نظرية التكليف ضمن واجبات المكلف واساسها فى المعرفة أو النظر والاستدلال . وتدخل فى التوحيد فى تأويل الصفات عقلا وفى الاعتماد فى خلق الافعال على الادلة النقلية أو الادلة العقلية ، النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل ، بل ان القرآن نفسه يدخل فى باب العقل(١٦) .

بل ان السمعيات أيضا مرتبطة بموضوع العقل والنقل ، فالنبوة ووجوبها ، والمعاد ومعناه ، والايمان والعمل والامامة كلها ، هل تثبت

---

(١٤) هذا هو موقف حسين الجسر اذ يقول : الباب الثالث ، فى رد شبه عن نصوص شرعية تعتمد فى الاعتقاد أو التوفيق بينهما وبين ما يثبت بالدليل العقلى القاطع مما ينافى المعانى الظاهرة لتلك النصوص ، الحصون ص ٩٩ .

(١٥) وقد سبق بوضوح بيان هذا الاستدلال « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، فى مبحث النظر ومعرفة الله ، التحقيق ص ١٤٣ .

(١٦) فصل فى القرآن وذكر الخلاف فيه . ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن من افعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن . وباب العدل كلام فى افعاله وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز ، وأيضا فانه من نعم الله ، فاليه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والاحكام ، الشرح ص ٥٢٧ ، فالقرآن مطابق للصلاح ، الشرح ص ٥٤٥ .

نصا او اجماعا او عقلا ؟ بل ويمتد موضوع العقل والنقل خارج علم الكلام اذ يستعمل النص فى نقد النصوص فى « تاريخ الاديان » . اذا كان الموضوع نصرانيا استعملت نصوص الانجيل ، واذا كان يهوديا استعملت نصوص التوراة(١٧) . كما تتدخل كثير من مسائل السمع خاصة فيما يتعلق باللغة من مباحث الاصول ، هل اللغة توقيف أم اصطلاح ، وكذلك فى الادلة الشرعية الاربع التى تبدأ بالنص ، القرآن والسنة ، وتنتهى بالعقل فى الاجماع والقياس . وظهر الموضوع فى علوم الحكمة فى الصلة بين العقل والوحى أو بين الفلسفة والدين . كما ظهر فى علوم التصوف فى التعارض بين علوم العقل وعلوم الذوق . ويمكن أن يقال ان التراث كله نظرية فى العقل أو نظرية فى التأويل اى صلة العقل بالنقل لانه عرض لمسائل الوحى عرضا عقليا خالصا حتى يبدو الوحى وكأنه نابع من طبيعة العقل وحده ومبادئه العامة وقوانينه الكلية . ويبدو ذلك حتى فى الاسلوب « فان اعترض معترض وقال .. » ، « فان قال قائل » ، « فان قيل » ، « فان قال الخصم » ، « فان اعترض أو قال » وكأن المعارض العقلى مفروض مبدئيا ، ومهمة عالم الكلام الرد عليه حتى يمكن العثور على بنية الموضوع واتساق العقل . ونظرا لان العقل والنقل هما منهجان عامان للتراث كله لم يدخل عند القدماء ضمن موضوعات العقل الغائى(١٨) .

---

(١٧) استعمل الباقلانى لاثبات نبوة المسيح ونفى الوهيته نصوص الانجيل ، التمهيد ص ٩٤ — ٩٦ .

(١٨) يشمل موضوع الحسن والقبح عدة موضوعات :

١ — تعريف الحسن والقبح ، هل هو داخل فى الكون كشر أو فى البدن كضرر ونفع ام أنه بداهة ووجدان ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، الدر ص ١٤٨ — ١٥٠ ، الملل جـ ١ ص ١٢ ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، المواقف ص ٥١٥ — ٥٣٩ .

٢ — هل هما صفتان موضوعيتان للافعال أم خارجيتان من الشرع وارادة الله ، الجوهرة ص ١١ — ١٢ .

٣ — الواجبات العقلية ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، المسائل

=

ثانيا : تعريف الحسن والقبح .

تختلف النظريات فى الحسن والقبح طبقا للفرق ، وتتفاوت التعريفات لهما بين الحسن والقبح الكونيين الوجوديين أو الحسن والقبح الذاتيين النسبيين أو الحسن والقبح العقليين الفعليين . الاولى تثبت الوجود الموضوعى للشر والثانية تثبت الوجود الذاتى الحسى له ، والثالثة تجعله اقرب الى احكام العقل الثابتة والقيم المعيارية .

=

ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، لمع الادلة ص ١٠٨ ، النظامية ص ٣٠ — ٤٠ ، الاقتصاد ص ٨٣ — ٨٤ ، الاصول ص ١٣٠ — ١٥٢ ، النهاية ص ٣٧٠ — ٣٩٦ ، المحيط ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، المعالم ص ٧٢ — ٩٠ .

٤ — تنزيه الله عن فعل القبيح ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ،الحصون ص ٢٩ — ٣٢ ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، الشرح ص ٢٩٩ — ٣٠٨ ، المحيط ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، المواقف ص ٥١٥ — ٥٣٩ ، التحقيق ص ١٤٩ — ١٥٢ .

٥ — الصلاح والاصلح ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ، الحصون ص ٢٩ — ٣٢ ، الارشاد ص ٢٨٧ — ٣٠١ ، الفصل ج ٣ ص ١٢٠ — ١٣٦ ، الخريدة ص ٤٢ — ٤٤ ، الجوهرة ص ١ — ١٢ .

٦ — العلة والغائية ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، الدر ص ١٤٨ — ١٥٠ ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، الارشاد ص ٢٠٥ ، النهاية ص ٣٩٧ —١٦٤ ، الفصل ج ٣ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، الغاية ص ٢٢٤ — ٢٤٥ ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، المواقف ص ٥١٥ — ٥٣٩ ، الوسيلة ص ٣٥ — ٤٤ .

٧ — الآلام والعوض (للانسان وللبهائم) ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، الحصون ص ٢٩ — ٣٢ ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، الشرح ص ٥٩٩ — ٦٠٨ ، المحيط ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، الفصل ج ٣ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، الجوهرة ص ١١ — ١٢ .

٨ — اللطف ، ومعه التوفيق والخذلان والهداية والضلال والطبع والختم والعصمة وهى مرتبطة بخلق الافعال فى افعال الشعور الداخلية ، الحصون ص ٢٩ — ٣٢ ، الفصل ج ٣ ص ١٢٠ — ١٣٦ ، الاقتصاد ص ٨٣ — ٨٤ ، الاصول ص ١٣٠ — ١٥٢ ، النهاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، الشرح ص ٥٩٩ — ٦٠٨ ، المحيط ص ٢٢٩ ، الملل ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، ج ٣ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٩ .

١ — النظرية الكونية .

وهى النظرية التى تثبت الحسن والقبح كموضوعات أو أشياء أو وقائع ، داخلة فى نسيج الكون سواء فى الخلق أو فى التكوين أو فى المصير والتاريخ . وفى هذه الحالة يكون الحسن والقبح العقليان هما الخير والشر الكونيان على ما هو معروف فى الديانات الشرقية القديمة خاصة المانوية وكما نقل الحكماء أو المتكلمون المتفلسفون . فالخير والشر مطلقان ، كائنان ماديان فى الوجود . هناك خير مطلق وشر مطلق ، وخير وشر ممتزجان . الخير المطلق هو العقل ذاته والشر المطلق فوضى العقل ، الصراع بين العلم والجهل ، بين الفضيلة والرذيلة . ولما كان العقل الانسانى يتوق الى الخير المحض ويتصل به تنتهى النظرية الكونية فى الحسن والقبح الى نظرية اشراقية فى المعرفة ، كما تنتهى الى نظرية فى الفضائل تعطى الاولوية للفضائل النظرية على الفضائل العملية . وقد يتشخص الخير والشر فى الكون فى الثقافة الدينية فيصبح الخير المحض ملاكا والشر المحض شيطانا . وفى حال الامتزاج قد يكون الخير أكثر والشر أقل كما هو الحال فى الكون ، وفى الحال الغالبة . ولا توجد حالات فى الكون يكون الشر فيها اكثر والخير أقل ، فهذه نظرة تشاؤمية تجعل الشر أساس الخير كما هى الحال فى عقيدة الخطيئة الاولى فى النصرانية . ولا توجد حالة أخرى فى الكون يتساوى فيها الخير والشر . فهذه المانوية وفرق الثنوية . ولا تختلف عن ذلك نظرية العقول العشرة ومراتب الكون عند الحكماء وتقابلها مع درجات المعرفة ومراتب الفضيلة ومراتب السعادة والشقاء فى المعاد ولكنها ادخل فى علوم الحكمة ، بعد أن انتشرت فى علم أصول الدين عند المتأخرين(١٩) . وقد يتخصص الكون ويصبح عالم الافلاك وقسمة العالم الى عالم سفلى تحت اثر الكواكب وعالم علوى ، عالم مادى وآخر روحانى مدبر الكواكب ، وأن لحركاتها آثارا فى العالم من سعد ونحس ، وخير وشر ، وحسن وقبح فى الخلق ، يستطيع كل ذى

---

(١٩) النهاية ص ٢٦٠ — ٢٦٣ ، ص ٣٧٧ ، ص ٣٩٢ — ٣٩٣ ، المواقف ص ٣٢٣ ، الطوالع ص ١٩٣ ، المطالع ص ١٩٥ .

عقل سليم ادراكها . فالبشر متساوون فى العقل دون ما حاجة الى شارع متحكم فى العقول(٢٠) . ثم زادت التناسخية على الصابئة درجة أكثر فى التخصيص بالتركيز على النوع الانسانى وحده ، صاحب الافعال الاختيارية والنطق والعقل فى العلوم ، والقدرة على الارتفاع عن الدرجة الحيوانية الى الدرجة الانسانية أو الملكية أو الى النبوة . ويكون الارتفاع والهبوط نتيجة أو جزاء لافعاله . ليس الحسن ولقبح من الشرع ولا من العقل بل من الصور الحيوانية أو الانسانية التى تتراءى للانسان ، ولا شىء يحدث من ثواب وعقاب خارج العالم .

والحقيقة أن هذه النظرية انما ترمز على نحو كونى حسى اسطورى الى عدة حقائق . فالخير والشر بعدان للوجود . وهما فى حقيقة الامر اسقاط لاحكام الافعال الخمسة فى علم أصول الدين على الوجود . فالحسن والقبح فى الافعال وليس فى الموجودات . وان موضوعية القيم التى تركز عليها النظرية لا تعنى بالضرورة وجودا شيئيا . فالوجود قد يكون شعوريا كمعان مستقلة ومناطق وجود فى الشعور . أما تشخيص القيم فانه يحدث نتيجة الفكر الاسطورى الذى يمتزج فيه العقل بالاشراق ، والفلسفة بالتصوف كما هو الحال فى الفلسفة الاشراقية . والشيطان تجسيم للشر وصورة فنية له تشير الى القبح كصفة للفعل أو كوضع اجتماعى . فالشر لا صانع له بل هو بناء اجتماعى أو فعل فى موقف انسانى دون ما حاجة الى ارجاع ظواهر الوجود الى علة خارجية(٢١) . وان اثبات الوجود الموضوعى للخير حق ولكن الخطأ فى اثبات الوجود الموضوعى للشر . ولا يعنى ذلك اثبات وجودين ، وجود الاشياء ووجود الخير بل هو وجود واحد لان الخير طبيعة الاشياء والشر طارىء عليه ، والحسن هو الاصل والقبح غياب له أو احدى درجاته . ان اثبات

---

(٢٠) هذا هو موقف الصابئة ، النهاية ص ٣٧٧ — ٣٧٨ ، ص ٣٩٤ — ٣٩٥ ، الغاية ص ٢٣٢ .

(٢١) يتهم الاشاعرة القدرية بانهم زعموا ان الله يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر ، الابانة ص ٧ .

خير شيئى يتضمن اثبات شر شيئى فى حين أن الشر لا وجود له فى العالم أو فى الشعور لان الشر ليس معنى بل هو غياب معنى ، ليس وجودا بل عدم . واثبات خير وشر شيئين ممتزجين يخرج الحكم القيمى من الافعال الى الاشياء أى انه يقوم على خلط بين عالم الانسان وعالم الاشياء ، وتشخيص للطبيعة على مستوى القيم أو تشخيص للقيم فى الطبيعة . كما أن موضوعية القيم تنفى ذاتيتها الخالصة وكأن الانسان خارج اللعبة وأن الخير والشر كونيان غير ذاتيين ، يظهران فى وجود الانسان كظواهر كونية وليس كأفعال انسانية نتيجة لحرية الانسان واختياره وبناء على عقله وقدرته على التميز . كما أن موضوعية القيم ليست نتيجة لاثر الكواكب العلوية على الكوكب السفلى وهو الارض . فالافلاك موضوع لدراسة علم الفلك . وكل ما يقال عن اثرها فى الارض ما هو الا تشخيص لها . فالاعلى يحكم الادنى . والحقيقة أنه على الارض يسود الفعل الحر ، ويقرر الانسان مصيره . ولا مكان فيها للحظ أو النحس . الحظ وقوع نتيجة غير متوقعة يرضى عنها الانسان لفعل حر ، والنحس حدوث نتيجة لفعل حر لا يرضى عنها الانسان . ان النظرية الكونية سواء عند الفلاسفة أو الصابئة أو التناسخية نظرية غيبية تقوم على الايمان بالغيبيات ، لا يساندها عقل ولا يؤيدها برهان ، ولا تنتج عن ممارسة الحرية الانسانية . كما لا تعنى موضوعية القيم حصول أفعال فى الانسان ليس هو صاحبها كما هو الحال فى نظرية التناسخ . فاذا كانت القيم تفعل فيه فذلك اسقاط للحرية أو تنكر لها . الحسن والقبح حكمان للافعال التى يأتى بهما الانسان ممارسا لحريته معتمدا على عقله وتمييزه .

وفى الوقت نفسه لا يعنى اثبات صفات موضوعية وقيم مستقلة وجود مثل أفلاطونية يتأملها العقل ويبغيها الروح وينسقها الفكر بل هى معان مستقلة فى الشعور وبواعث على السلوك وانظمة مثالية للعالم يتحقق فيها نظام الطبيعة الانسانى فى كماله . ولما كانت القيم نظريات سلوك وتوجيهات فعل فهى ليست للتأمل والتعبد لكائنات مشخصة قيمتها ليست فى معرفتها بل فى تحقيقها . ان اثبات صفة موضوعية لا تعنى انحراف الذات فى تأملها بل تعنى تمثل الجماعة لها . والوجود الموضوعى للقيم ليس من

أجل تمتع الفــرد بها تمتعا فرديا وتلذذا شــخصيا بل من أجل تحقيق الجماعة لها . بل ان هذا التمتع الفردى تطهر وانعزال وتصوف واشراق . فجماعية القيم امتداد وانتشــار وتحقق ثان لفرديتها . ان حركــة القيم ليست حركة رأسية من أسفل الى أعلى ، فى التعبد والتأمل حتى تحدث حركة مقابلة من أعلى الى أسفل فى الاشراق والرؤية ولكنها حركة افقية من الامام الى الخلف فى التأخر أو من الخلف الى الامام فى التقدم .

٢ — النظــرية الحســية .

وهى النظرية النسبية الذاتية على عكس النظرية السابقة والتى تجعل الحسن والقبح هما اللذين والمؤلم والنافع والضار وهى النظرية النفعية الحسية . فعلى مستوى الحس يكون الحسن هو اللذيذ والقبح هو المؤلم . وعلى مستوى النفع يكون الحسن هو النافع والقبيح هو الضار ، وقد يعبر عن ذلك بالمصلحة والمفسدة ، فالحسن هو المصلحة والقبح هو المفسدة . وقد يتحدد الحسن والقبح بمدى ملائمــة الغرض ومنافرته . فما اتفق مــع الغرض يكون هو الحسن وما نافره يكون هو القبيح(٢٢) . وبطبيعة الحال لا يوصف فعل الله بالحسن والقبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض وانــه لا تجــرى عليه الملائمة والمنافرة وبالتــالى فهى صفات للافعال الانسانية . ويدل ذلــك على ضرورة اثبات الحرية قبل العقــل ، والاختيار قبل الحسن والقبح . وهى النظرية نفسها التى سادت فى كبرى الحركات الاصلاحية الحديثة مع تأسيسهــا على العقل والبداهة والوجدان ، بالاضافة الى الجمع بين القيم الثلاث الحق والخير والجمال . فالحسن هو الجميل والنافع

---

(٢٢) ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، وذلك أيضا عقلى ويختلف الاعتبار . فان قتل زيد مصــلحة لاعدائه وموافقة لغرضهم فقد قام بما هو مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم ، الدر ، ص ١٤٩ ، الحسن والقبح ويراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته ، الملل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، التحقيق ص ١٤٢ — ١٤٣ ، حاشــية الكلنبوى ص ٢١٠ — ٢١١ ، الاقتصاد ص ٨٥ — ٨٦ ، وهو معنى عقلى ، المحصل ص ٨٥ — ٨٦ ، المواقف ص ٣٢٤ ، وتوجد المعانى الثلاث فى شرح الدوانى ص ٢٠٩ — ٢٢٦ ، الطوالع ص ١٩٥ — ١٩٦ .

والخير ، والقبيح هو القبيح والضار هو الشرير . وهذا هو الذى يميز بين الانسان والحيوان(٢٣) . الحسن والقبح خبرتان حسيتان وعقليتان معا . هناك الحسن والقبح الحسيان فى المجال وفى الطبيعة ، والحسن والقبح المعنويان فى السلوك والعلاقات الانسانية . وتتراوح مراتب الحسن والقبح . فالقبح الحسى قد يكون قبحا معنويا مثل الافراط فى الطعام والحسن المعنوى قد يكون قبحا حسيا مثل مشاق العمل . ينطبق الحسن والقبح على الافعال كما ينطبقان على الاشياء . فان كان الحسن والقبح هما اللذيذ والمؤلم أو النافع والضار فهما احساسان بديهيان يشارك فيهما كل موجود حى يتميز بهما الانسان عن الحيوان خاصة قوة الوجدان ومرتبة الجمال والقبح . لقد عرف العقل البشرى هذا التمييز بين الضار والنافع ، بين الشر والخير ، بين الرذيلة والفضيلة ، وهو تمييز يقوم النظر به نظرا للتفاوت الفكرى بين العقول . بهما شقاء الانسان وسعادته ، وقام عليهما العمران البشرى .

ويمتاز هذا التعريف بأنه مادى حسى قريب يجعل الحسن والقبح قريبين من الافعال وواقعين فى الحياة المادية بعيدا عن الصورية والشرعية والقانونية وعلى عكس النظريات الكونية الاسطورية . كما أنه تعريف غائى نظرا لان الملائمة والمنافرة طبقا للغاية . فالفعل المحايد فعل عابث ، خال من الغاية . بل انه لا يسمى فعل لان الفعل هو بالضرورة الفعل

---

(٢٣) حسن الافعال وقبحها ، جمال المعقولات وقبحها ، الحسن والقبح يعنى اللذيذ والضار والمؤلم ، الحسن واللذيذ المستقبح فى نظر العقل ، تميز العقل بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ، معرفة واجب الوجود وصفاته الكمالية بالعقل وحاجات الانسان ومخاوفه وقواه الثلاث ، اعتدال الذاكرة والمخيلة والفكرة وانحرافها ، تفاوت عقول لناس وما لا تصل اليه وما اتفقت عليه ، افساد الوثنية عقول الناس وعجزها عن معرفة الله والحياة والآخرة ، تفاوت العقول وحاجتها الى هدى النبوة ، والنبوة وتحديدها للعقائد والجزاء وأنواع الاعمال وذلك المعين هى النبى ، الرسالة ص ٦٦ — ٨٢ وواضح من هذه العناصر تعريف محمد عبده للحسن والقبح طبقا للتعريف الاشعرى القديم أى النظرية الحسية مع تأسيسها على العقل اعتزالا وعلى الوجدان معاصرة . وواضح أيضا تداخل الموضوع مع النبوة . انظر أيضا الفصل التاسع تطور الوحى .

الغائى . وهو تعريف انسانى خالص يجعل الحسن والقبح انسانيين ، لا يصفان افعال الله او افعال الجمادات بل أفعال الانسان(٢٤) .

ولكن عيوب هـذا التعريف أكثر . فهـو تعريف فردى يجعل الفرد هـو مدرك الحسن والقبح دون الجماعة فى حين ان الحسن والقبح ادراك جماعى ووجود فى التـاريخ . يوقع هذا التعـريف فى الفردية ، وليس القبح الفردى قبحـا عينيا . ثم يحدث بعـد ذلك خطأ فى التعميم والانتقال من الفردى الى العام ومن الجزء الى الكل . بل ان الفرد ذاته قـد يتغير من حـال الى حال طبقا لاحواله النفسـية ويغير احتياجاته ومصالحه وأهدافه طبقـا لمراحل عمره واوضـاعه الاجتماعية . بل وتتغير طبقـا لادراك الفـرد من حين الى حين وانتقـال لاحكـام من لغموض الى الوضوح ، ومن الخفاء الى الجلاء أو العكس(٢٥) . وهو تعـريف نسبى

---

(٢٤) يعتبر الآمدى ذلك من عيوب التعريف ، ويطبق الغـرض على الله اذ انـه يستحيل أن يعقل الله الفرض وبالتالى يفعله المعبـود اما بالنسـبة لان كونه اولى من لا كونه مما يوجب افتقار الله اليه أو بالنسبة الى ان لا كونه اولى من كونـه او متساويان وهـو نفى للغائيـة كما ان جعل الغاية والفرض انسانى يضع سؤالا عن الغاية من الجمادات والعناصر والمعدنيات وهى لا تشعر بلذة او الم او صـلاح او مفسـدة واما فائدة للحيوان او تكليف الانسـان بما يجد فيـه من الآلام . الغاية ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، الحسن والقبح ثابتان فى الشـاهد بمقتضى العقل ، واما فى حق الله فهو غير ثابت . ويعطى الرازى لذلك حجتين : أ — اللذة والسرور ببداهة العقل والالم والغم بالفطرة ب — حتى الحسن والقبح الشرعيان يقومان على الثواب والعقاب وهما بالعقل ، معـالم ص ٨٣ — ٨٥ .

(٢٥) يعتبر الغزالى ذلك اولى غلطات الوهم . فان الانسان قـد يطلق القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنـه لا يلتفت الى الغير . فكل طبع مشغوف بنفسـه ومستحضر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقا بأنه قبيح . وقـد يقول انه قبيح فى عينه وسببه انه قبيح فى حقـه بمعنى انه مخالف فى نفسـه فيضيع القبح الى ذات الشىء ويحكم بالاطـلاق . فهو مصيب فى اصـل الاستقباح ولكنـه مخطىء فى حكمه بالقبح على الاطلاق وفى اضافة القبيح الى ذات الشىء ومنشؤه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض أحوال نفسـه فانه قد يستحسن فى بعض أحواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقا لغرضه ، الاقتصاد ص ٨٦ — ٨٧ ، غاية ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

وذلك لان الملائمة والمنافرة تختلف باختلاف الافراد والجماعات والعصور والامكنة وليس لهما اساس موضوعى شامل . كما أن الغاية هى الوجود والطبيعة والتاريخ ولا تأتى فقط من نسبية الاهواء والانفعالات والمصالح . هى أقرب الى المبادىء العامة والغايات القصوى . وهى تعريف مادى يقصر الحسن والقبح على اللذيذ والمؤلم وعلى الضار والنافع وعلى المصلحة والمفسدة وعلى الملائم والمنافر دون أن يكون له أساس عقلى . فالغرض ليس بالضرورة الغرض المادى المباشر بل قد يكون تحقيق الغاية والرسالة فى الحياة . وقد دعا ذلك احدى الحركات الاصلاحية الى تأسيس التعريف القديم على العقل حتى يكون أكثر تأسيسا وثباتا وشمولا . ولا تنقسم الغاية الى دنيا وآخرة . الغاية واحدة تهدف الى الحفاظ على الوجود الانسانى الذى هو وجود مستمر من خلال الافراد . الحياة واحدة والغاية واحدة . ولا يوجد فى التعريف ترتيب للغايات أو سلم للقيم . اذ تترتب الغايات بين ما هو قصير المدى وما هو بعيد المدى أو بين اغراض محددة واغراض شاملة او اغراض خاصة واغراض عامة . وهو تعريف ذاتى غير موضوعى يقضى على موضوعية الصفات ووجودها فى الاشياء ، ويبرر غضب الناس ان لم يوافق الفعل اغراضهم . والصفات العينية ليست فقط صفات نفسية بل هى صفات طبيعية للاشياء وتعبر عن أوضاع اجتماعية . وهى أيضا صفات للافعال ليست قائمة على الوهم والارتباطات الشرطية بل تحددها الغايات وتؤسسها الطبيعة . فموضوعيتها مؤسسة بالعقل والغاية والطبيعة ، فى الذهن الانسانى وفى ميدان القيم وفى عالم الطبيعة(٢٦) . وان الرجوع الى الطبع كمحل للصفات الذاتية للافعال لا يعنى اسقاطها على الطبيعة الخارجية وانها وجود ذاتى خالص . فللصفات وجود موضوعى من طبيعة الانسان . وطبيعة الانسان ليست ذاتية فحسب بل هى حقيقة الوجود . والصفات النفسية وان كانت كذلك فانها تنشأ

---

(٢٦) هذا هو الانتقاد الذى يوجهه الغزالى بالتفرقة بين المقارنة الذاتية والارتباط الموضوعى ، الاقتصاد ص ٨٧ — ٨٨ .

من التكوين البدنى للجسم والاثارة الحسية واختلال النسب فى مكونات الدم وزيادة طراوة الدماغ بل هى صفات شعورية تجاوز الوهم ولها استقلال موضوعى بحكم الفطرة والطبع والعقل والقيمة . واذ يتضمن الموقف الخلقى الباعث والحكم والواقعة الخاصة والنتيجة . وهذا كله لا يعنى غياب صفة الموضوعية للفعل والبناء الموضوعى للواقعة الخلقية . وهو تعريف لا عقلى ليس له اى مقياس آخر شامل وعام . فالصفات النفسية ليست وهما أو خيالا وانما هى قائمة على الترابط الشرطى وتداعى المعانى وهى ايضا ماهيات مستقلة فى الشعور . ويغفل قيما أخرى مثل التضحية والايثار القائمة على قبول التكليف بأفعال تجر الآلام والمتاعب والمشاق والاوجاع عن رضى . فالاتفاق مع الغاية قد يسبب المضرة الوقتية ، ومن هنا كانت ضرورة سلم القيم . قد يجعل هذا التعريف الانسان يكفر اذا ما ادى الفعل الشرعى الى عدم اتفاق مع الغرض . فالنافع والضار احد أوجه الحسن والقبح ولكنهما ليسا مساويين للحسن والقبيح . ولم يحدث استقرار كامل للعادات والقوانين حتى يمكن اصدار الاحكام العامة على الحسن والقبح والملاءمة والمنافرة . فقد تنقضها بعض الوقائع حتى ولو كانت واقعة جزئية واحدة . وماذا عن الحكمة الالهية ، وهى الغائية فى الطبيعة ، والعلم المسبق والارادة المسبقة التى تشملهما الحكمة ويظهران فى قوانين الطبيعة الثابتة ، الحكمة التى تجعل الحسن والقبح اقل مباشرة وابعد نظرا من الملاءمة والمنافرة للغرض ؟ ويضع هذا التعريف الحسن والقبح متقابلين ، ويثبت وجود كل منهما على المستوى نفسه فى حين أن القبح ليس ما يقابله الحسن . هذا تعريف بالضد ولكن القبح أصلا لا وجود له . فالقبيح درجة من درجات الحسن أو هو غياب مؤقت للحسن او هو وجهة نظر فردية خالصة قائمة على الهوى أو الغرض او المصلحة . ليس القبيح أعم من الحسن ، وليس الحسن اخص من القبيح لان الحسن هو الاساس والقبيح هو الاستثناء . والاخطر من ذلك هو نسبة الشر الى غير مصدره مثل الدهر أو الفلك ، وبالتالى اللحاق ببعض الجوانب الاسطورية فى النظرية الكونية ، مع أن الشر مصدره اجتماعى . يغفل التعريف الاوضاع الاجتماعية ، وأن الحسن والقبح مشروطان بالاستعمال

الاجتماعى وبالاتفاقات والمواضعات(٢٧) . تنشأ القيمة فى المجتمع ، وتلقن فى مناهج التربية ومع ذلــك تظل الصــفات النفسية للافعال وان كانت مكتســبة من التجارب فى نشأتها ، وينقصها العموم ، مســتقلة بذاتها ، يمكن للعقل ادراك عمومها وشمولها . ان الصفات الموضوعية للاشــياء أو الذاتية للافعال لا تأتى من التقليد أو التعصب أو الهــوى أو التحزب أو التحيز بل هى صــفات تأتى من الغايات وتنبع من طبيعة الانســـان الاولى(٢٨) . وقد يكون الهدف من النظرية الحسية توجيه وعى الناس نحو الحسن المباشر دون الذهاب الى ما وراء ذلك من غايات بعيدة يدركهـــا العقل وتتجاوز اللذة والالم والنفع والضرر كحاجات للبدن .

٣ — النظــرية العقليــة .

وتمثل رد فعل طبيعى على النظريتين السـابقتين الكونية الاسطورية ، والحســـية النفعية المباشرة ، تجعل الحسن والقبح عقليين اما تعــبيرا عن الكمـــال والنقص النظرى العـــام أو كأحكام للافعال . فقد يكون الحسن

---

(٢٧) معظم هذه الانتقادات ضد دفاع الغزالى عن النظرية الحسية . والعجيب أنه يقر بعضها مثل الاساس الاجتماعى للحسن والقبح اذ يقول « ان ما هو مخالف للاغراض حتى جميع الاحوال الا فى حالة نادرة فقــد يحكم الانســـان عليه مطلقا بانه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال فى نفســه واســتيلائه على ذكره فيقضى مثلا على الكذب بانه قبيح مطلقا فى كل حال وأن قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد . وسبب ذلــك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب فى بعض الاحــوال ولكن لو دفعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه باستقباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من أول الصـــبا بطريق التأديب والاســتصلاح ويلقى اليه الكذب قبيح فى نفســـه ، وأنه لا ينبغى أن يكذب فقط فهـــو قبيح ولكن بشرط الملازمة فى اكثر الاوقات وانما يقع نادرا فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس فى طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقا » ، الاقتصــــاد ص ٨٧ .

(٢٨) يكشف الغزالى عن دور التعصب للمذاهب ولادلتها فى قبول أو رفض الآراء ، يتعصب المعتزلى لمذهبه ضـــد الاشعرى فلا يقبل فكرة حتى ولو كانت معقولة من المذهب المضاد والعكس صحيح ، الاقتصاد ص ٨٧ — ٨٨ .

والقبح تعبيرا عن صفتى الكمال والنقص . فالعلم حسن والجهل قبيح . ولا نزاع فى أن العقل يدركه بصرف النظر عن الملاءمة والمنافرة والمدح والذم . فهى صفات حقيقية وليست اضافية وبالتالى فهى كذلك عند جميع العقول ولا تختلف بالنسبة الى الاشخاص على عكس الملاءمة والمنافرة التى تختلف بالنسبة للافراد وبالنسبة الى المدح والذم اللذين يختلفان بالنسبة الى الشرائع . فكمال الطبيعة أو نقصها نتيجة للفعل الانسانى الايجابى أو السلبى وليس كمالا أو نقصا مباشرا . والطبيعة الانسانية قادرة على مثل هذا الكمال(٢٩) . وهو تعريف اقرب الى العقل ولكنه يظل عاما دون تفصيل فى السلوك البشرى وأنواع الاحكام للافعال والتروك على حد سواء . كما أن الاحكام تنقصه ، احكام المدح والذم أى قيمة الافعال الذاتية فى السلوك البشرى .

لذلك تبدو النظرية العقلية اكثر احكاما وتفصيلا فى الاحكام الخمسة فى علم أصول الفقه . وهنا تبدو وحدة علم الاصول . فالحسن والقبح ما يتعلق بهما من مدح وثواب . وينطبق على الافعال الشرعية الخمسة : الواجب ، والمندوب ، والمباح ، والمكروه ، والحرام (المحظور) . فالحسن هو الواجب والقبيح هو المحظور وهما القطبان اللذان يشملان المدح والذم عند الفعل أو الترك . لذلك ركزت عليهما النظرية العقلية دون المندوب والمباح والمكروه باعتبارها فرعية . فالمندوب فرع على الواجب ، والمكروه فرع على المحرم ، والمباح هو فرع على نفس الاصل(٣٠) .

---

(٢٩) صفة الكمال والنقص مثل العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع فى أن مدركه العقل ، الدر ص ١٤٩ ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، التحقيق ص ١٤٢ — ١٤٣ ، حاشية الكلنبوى ص ١٩٣ — ١٩٦ ، ص ٢١٠ ، وهو معنى عقلى ، المحصل ص ١٤٧ ، المواقف ص ٣٢٣ .

(٣٠) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا أو الذم والعقاب كذلك ، الدر ص ١٤٩ ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، التحقيق ص ١٤٢ — ١٤٣ ، حاشية الكلنبوى ص ٢١١ ، المحصل ص ١٤٧ ، وهذا محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى ، المواقف ص ٣٢٤ ، وهو موقف المعتزلة وعلماء الاصول بوجه عام . قال المعتزلة أن ما يدرك جهة حسنه
=

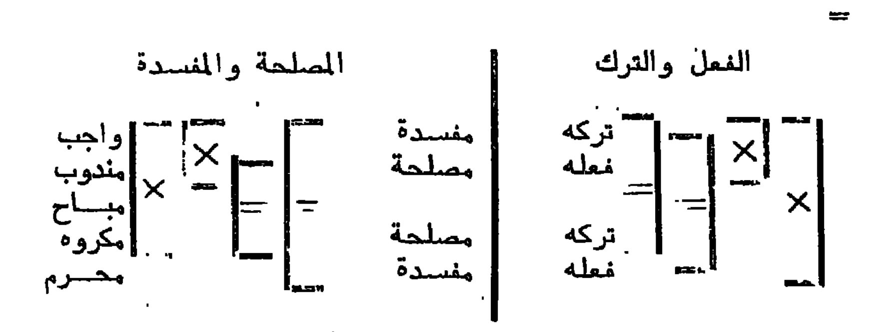
فالفعل الانســـانى يتراوح بين الفعل والترك فى موقف من المصـــلحة او المفســـدة . فما تركه مفسدة فهو الواجب وما فعله مفســـدة فهو الحرام . وما تركه مصلحة فهو المكـــروه وما فعله مصـــلحة فهو المندوب . وما لا يدخل فى الفعـــل او الترك فى المصلحة او المفســـدة فهو المباح . فالواجب فعل ترك وليس فعل اتيان لدرء المفاســـد قبل أن يكون لجلب المصـــالح والحرام فعل اتيـــان وليس فعل ترك لجلب المصـــالح قبل ان يكون لدرء المفاســـد ومن ثم يكون الترك أولى من الفعل ، ويكون الترك فعـــلا اولى بالفعل من الفعـــل . والواجب والمندوب متقابلان فى الترك والفعـــل وفى المفســـدة والمصلحة لما كان الواجب تركه مفســـدة والمندوب تركه مصلحة . كما أن المحروم والمكـــروه متقابلان ايضا فى الفعل والترك وفى المفســـدة والمصلحة لما كان المحرم فعله مفســـدة وكان المكروه تركه مصلحة . ويتفق الواجب والمكروه فى ان كليهما ترك ولكن مختلفـــان فى المفسدة والمصلحة ، فالواجب تركه مفســـدة ، والمكروه تركه مصلحة . كما يتفق المندوب والمحرم فى أن كليهما فعل ولكن يختلفان ايضا فى المصلحة والمفسدة ، فالمندوب فعله مصـــلحة والمحرم فعله مفســـدة . اما المباح فهو خارج الفعل والترك كما أنه خارج المصلحة والمفسدة هو الفعل الطبيعى الذى يعبر عن وجـــود الانسان فى العالم خارج العقل وخارج الارادة باللجـــوء الىالفطرة وبالعودة الى الاشياء(٣١) .

او قبحه بالعقل ينقسم الى الإحكام الخمســـة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشـــتمل على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فمباح . وأما ما لا يدرك جهتـــه بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل . واما على سبيل الاجمال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف . دليل الحظر انه تصرف فى ملك الغير بلا اذنـــه فيحرم كما هو فى الشاهد ، المواقف ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

(٣١) يمكن رؤية التقابل والتوازى فى الاحكـــام الخمسة فى الفعـــل والترك أو فى المصلحة والمفسدة على النحو الآتى :

أ — **بنية الاحكام الخمسة** . وتنطبق هذه الاحكام الخمسة على افعال الانسان وليس على افعال الله لانها أحكام لافعال القصد والارادة . وان كان لابد من وصف أفعال الله بالحسن والقبح فان ذلك يكون نتيجة لاسقاط الانسان وصف افعاله على غيره وليس لانه يصح من الله ان تقع افعال حسنة لها صفات زائدة على حسنها الا العقاب، ثم تكون فى هذه الحالة تفضلا ورحمة واحسانا وليس وجوبا فذلك ايضا اسقاط مقلوب اى اسقاط أفعال الانسان على الله ثم قلبها بدلا من أن تكون وجوبا ايجابا أم سلبا تكون عطاء وكرما . وكيف يكون الله لطيفا بنفسه ان كان اللطف للغير ؟ فان لم تجز عليه الافعال صلاحا مثل النوافل فذاك ايضا اثبات لوجود الافعال صلاحا عند الانسان ثم نفيها عن الله كأحد مظاهر النقص مع أن افعال الله اختيار لا وجوب اى انها تشارك افعال الانسان فى حرية الاختيار ، وكان الحرية اسقاط مقبول من الانسان على الله والوجوب اسقاط مقبول من الله على الانسان . ان موضوعات الفعل الارادى القصدى الذى يتصف بالحسن والقبح وانواع الافعال المستقبلة لاحكام الوجوب والندب والاباحة كلها احكام للفعل الانسانى وليست لافعال مطلقة للذات المشخص الا بالاسقاط . فاذا ما ادى الاسقاط الى التشبيه ترك الاسقاط واستعمل التنزيه المطلق بالفصل بين المستويين . فافعال الله لا يصح فيها وجوب او الجاء أو

=



ضرر أو نفع أو تستحق المدح والذم او تجوز عليه المشقة والنصب . ولا توصف افعاله بأنها ندب . ولا يفعل القبيح بل لا يختار بين الحسن والقبيح . افعاله تفضل ويدخل فى ذلك بداية الخلق والتكليف . لا يجب عليه الا ما أوجبه بالتكليف والتمكين والالطاف والاستحقاق والآلام والاعواض . والخلاف فقط فى وجوب الاصلح ، وكأن وجوب الاصلح وحده هو الذى لا يتم الاسقاط فيه من الانسان على الله . ولا يجوز عليه الترك لاستحالة كونه قادرا بقدرة حالة فى محل أو ينتابه العجز . كل ذلك فى الحقيقة تنزيه لله عن الوقوع فى التشبيه بالانسان فى الافعال . ويكون فى هذه الحالة كل خطاب الانسان عن الله مجازا مقلوبا . أحكام الافعال اذن هى أحكام انسانية خالصة تصف الافعال وهى تتحقق وتتحول الى ابنية فى الواقع ، وليس منها وصف لله سواء كانت حسنا أم قبحا . هى افعال انسانية خالصة وليس منها لله شيء لطفا أو صلاحا . اللطف ان وقع فانه لتحبيب الافعال الى النفس والصلاح انما يقع تحقيقا لصلاح الانسان . بل ان الخلق ذاته انما هو لاثبات أن الذات لابد لها من موضوع يدركه وان الموضوع لابد له من ذات تدركه وان الحقيقة هى علاقة بين الذات والموضوع . وان كان الموضوع ذاتا تكون الحقيقة علاقة بين الذوات . والواجب لا يثبت ابتداء الا لعلة بما فى ذلك التكليف . فغاية التكليف الفعل والتحقيق وأداء الرسالة وتحقيق المثال الى واقع ، والواقع الى مثال . والاثابة والتعويض كل ذلك داخل فى بنية الفعل الانسانى الذى هو مقدمة لنتائج ، والذى تتداخل فيه الافعال سلبا وايجابا طالما تتم فى الزمان(٣٢) .

وكل فعل حسن أو قبيح ينقسم الى قسمين . فعل يحسن لامر يخصه مثل الاحسان وفعل يحسن لكونه لطفا أو مؤديا الى فعل حسن مثل ذبح البهائم . والقبيح ايضا على ضربين . أحدهما يقبح لامر يخصه

---

(٣٢) المغنى ج ٩ ، التعديل والتجوير ص ٣٤ — ٣٨ ، ص ٧٥ — ٧٦ ، ووصفنا لهذه الامور بأنها تفضل مجاز ، الاصلح ص ١٢ ، ص ٥٣ — ٥٥ ، استحقاق الذم ص ١٩٨ ، المحيط ص ٢٣٣ — ٢٣٤ .

لا لتعلقه بالغير مثل كون الظلم ظلما والكذب كذبا ، وارادة القبح والجهل وتكليف ما لا يطــاق وكفر النعمة ، والثانى لتعلقه بما يؤدى اليــه مثل القبائح الشرعية التى تؤدى الى قبح عقلى أو الكف عن الواجبات . فكذلك الواجب باعتباره فعــلا حسنا ينقسم الى قســمين : واجب لامر يخصه مثل شـــكر المنعم والانصاف والتفرقة بين المحسن والمسىء ، وواجب لامر يتعلق به مثل الواجبات الشرعية وكونهــا مصلحة ولطفا(٣٣) . فاللطف هو الذى يمنع أن يكون الفعل مصـــلحة للفرد ومفسدة لغيره وكان اللطف هو تبرير للشر ودعوة لقبوله ما دام الصـــلاح للفرد والفساد للغير ، قسمة غير عادلة فى اصـــل العدل ! باخذ الانسان النصيب الاوفى ويطلب من الآخر الصبر والسلوان .

وقد تكون القســـمة ثلاثية ، وبالتالى تنقسم الواجبات العقلية الى ثلاثة اضرب : ما يجب لصـــفة مثل رد الوديعة وشكر النعمة ، وما يجب لكونه لطفا فى غيره كالنظر فى معرفة الله والشرعيات ، وما يجب من حيث كونه تركا كالقبيح وتحرزا من فعلـــه ، وهو الواجب عن طريق نفى الضد . فالترك فعل كالفعل . وكذلك تنقسم القبـــائح الى ثلاثة اضرب : ما يقبح لصـــفة تخصه مثل كونه ظلما وكذبا وعبثا ، وما يقبح لكونه مفســـدة فى غيره ، وما يقبح لانـــه ترك لواجب معين وناف لوجوده ، فالترك ايضـــا فعل(٣٤) . ولماذا لا ينقسم الترك ايضا فى كلتا الحالتين الى ترك لامـــر يخصـــه والى ترك لامر يخص الغير ؟ ان ما يهم فى هـــذه القسمة هـــو التفرقة بين فعل الذات للذات ، وفعل الذات للغير . فالحسن والقبـــح ليست فقط افعالا فردية بل هى ايضا افعال اجتماعية .

ب — **تعريف الاحكام الخمسة** . الاحكـــام الخمسة يمكن ادراكهـــا بالعقل . فبالرغم من ان الواجب والمحظور من وضع الشرع الا ان العقل يمكن ادراكهما كطرفين متقابلين بين الايجـــاب والسلب بل ان الاحكـــام

---

(٣٣) التعديل والتجـــوير ص ٥٨ ، الاصلح ص ١٨ — ١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٤ .

(٣٤) [illegible] ١٦١ .

المتوسطة اختيارا مثل المندوب والمكروه يمكن ايضا معرفتها بالعقل كذلك دون أن تكون محظورة كلها أو مباحة كلهـا ودون أن تكون كلهـا على الاباحة أصلا كالمباح . هنـاك فرق بين الوجوب والاستحالة والامكـان . فالوجوب والاستحالة هما الواجب والمحرم ، والامكـان من طرف الوجوب هو المندوب ، والامكان من طرف الاستحالة هو المكروه . والمباح هـو الفعل الطبيعى القائم على التوحيد بين شرعية الاشياء ووجودها دون حاجة الى حكم قيمة من خارج طبائع الاشياء(٣٥) .

والاحكام الشرعية الخمسة نموذج للافعال الارادية القصـدية بصرف النظر عن تعريفاتها المتعلقة باستحقاق الثواب والعقاب عند الفعل أو الترك فى حالة الامر أو النهى أو حتى فى فعل المباح على ما هـو معروف فى علم أصـول الفقه . فالحسن والقبح مقولتان للافعال سـواء كأفعال اختيارية او كأفعال عاقلة . اما ما يترتب عليهـا من وعد ووعيد فمكانها امـور المعـاد وهو موضوع لاحق فى علم أصـول الدين يدخل فى السمعيات ولا يدخل فى العقليات(٣٦) . ولا تهم صـيغة الافعال هل هى الامر أم لا ، فتلـك بحوث لغوية تفيد فى كيفية اسـتنباط الاحكام من النصوص وليس فى ممارسة الافعال وادراكها . ولا يهم ايضـا ما يعلم منها باضطرار او باكتساب بل المهم كيفية ادراكها عقلا . ولا يهم هل المباح داخل فى التكليف

---

(٣٥) قال قوم : افعـال العقلاء فى العقل ثلاثة اقسـام : واجب ومحظور ومتوسط بينهما فما دل العقل على وجوبه لا يتغير ولا يتبدل كوجوب معـرفة الله وتوحيده وصفاته ، وجوب شـكره على نعمه . وما دل العقل على حظره لا يتغير عن ذلـك كتحريم الكفر والكفران بالنعم . واختلفوا فيما توسـط . فمنهم من قال بالحظر ومنهم عيسى بن ابان وابو هريرة . ومنهم من قال بالاباحة وهم أصـحاب الرأى والبراهمة ، فالعقول طريق الى معرفة الواجب والمحظور ، الاصول ص ٢٥ — ٢٦ ، التعديل والتجوير ص ٥٨ ، الاصلح ص ١٨ — ١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٤ ، وعند النجاريـة وابى حنيفة وابى يوسف ومحمد بن الحسن ، الاشياء على الاباحة أصلا ، الاصول ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣٦) أنظر الفصل العاشر ، المعـاد .

مثل باقى الافعال الارادية والقصدية اذ انه فعل ارادى قصدى ولكنه طبيعى فطرى بلا أمر أو نهى وجوبا أو امكانا(٣٧) .

والواجب عند القدماء ما يستحق المدح على فعله والذم على تركه . ويوصف بانه فرض . ولا يختلف حده من جهة العقل او السمع لانهما طريقان للعلم به وليس اختلافا فى حده . والعلم بالواجب واجب كما انه علم بأن تركه قبيح لان الواجب هو ما يكون تركه مفسدة على الاقل عقلا ان لم يكن احيانا شرعا . ويشترط ان يكون القادر على الترك والمتروك واحدا وأن يكون بينهما تضاد وأن يحلا محل القدرة وان يكون الفعلان مباشرين غير متولدين(٣٨) . والواجب هو الحسن والحسن هو الواجب(٣٩) .

---

(٣٧) عند ابن الراوندى وطائفة من القدرية الامر لم يرد الا بالواجب اما النوافل فغير مأمور بها ، وعند معتزلة بغداد ، المباح ايضا أمر ، الاصول ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، ص ٢٠٨ ، الاصلح ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٣٨) استحقاق الذم ص ١٩٤ — ١٩٧ ، الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف فى حده لان اكثر ما فيهما انهما طريقان للعلم بوجوبه فاختلافهما لا يؤثر فيه وفى معناه . ان اضافة وجوب الواجب إلى العقل لا تغير معناه لان الغرض بذلك ان العلم بوجوبه أولى فى العقل أو الدال على وجوبه معلوم بالعقل وذلك لا يوجب مخالفة لما علم بالسمع وجوبه ، التعديل والتجوير ص ٤٧ ، والتعريفات التقليدية للاحكام الخمسة عن طريق استحقاق الثواب أو العقاب عن الفعل أو الترك كالآتى : ا — الواجب ، ما يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه ، ب — المكروه ما يستحق الثواب بفعله ولا يستحق العقاب بتركه ، جـ — المباح ما لا يستحق الثواب أو العقاب بفعله أو بتركه ، د — المكروه ، ما لا يستحق العقاب بفعله ويستحق الثواب بتركه ، هـ — المحرم (المحظور) ما يستحق العقاب بفعله ويستحق الثواب بتركه ، الاصلح ص ٢٧ ، ص ٧٢ ، استحقاق الذم ص ١٨٥ — ١٩٤ ، القول ص ٥٣ ، التعدل والتجوير ص ٨ ، ص ٤٣ ، ص ٤٦ ، وانظر رسالتنا Les Mèthodes d'Exégèse, PP 356 - 373 وقد اثرنا فى العرض الترتيب النازل من الايجاب إلى السلب ، من الواجب حتى المحرم وليس الترتيب المتقابل الواجب ثم المحرم ، والمندوب ثم المكروه واخيرا المباح .

(٣٩) ان الحسن لا ينفك عن الوجوب فى الواجبات الشرعية ، الوجوب يتفرع على الحسن فلا يكون الواجب واجبا وقد يكون حسنا ، الشرح ص ٧١ ، من حق الواجب ان يكون حسنا ، الاصلح ص ١٦ — ١٨ .

وينقسم الى ما يخص المكلف والى ما يكون حقا لغيره . وهو على ضربين حق الله من شكل المنعم والثانى حق العباد . شكر المنعم معلوم عقلا . ودفع الضر عن النفس والدين من الواجبات العقلية . لذلك يلزم على العباد المصالح والالطاف(٤٠) . ويتم الواجب فى الزمان . وفى الزمان موسع ومخير وفيه معين مضيق . الاول كقضاء الدين والثانى كرد الوديعة . الاول يستحق الذم عندما لا يفعل مقامه ، والثانى يستحق الذم بعدم فعل بعينه . معرفة الله من الواجب الموسع المخير(٤١) . ليست القدرة على الواجب أو تركه تتعلق بتحريك الجسم ولكنها قدرة شاملة تضم الباعث والغاية والقصد والداعى بالاضافة الى القدرة البدنية والا فقد تحليل الفعل شموله ومستواه الانسانى واصبح فعلا طبيعيا محضا . فمن حق القادر أن يكون فاعلا(٤٢) . ويصح أن يعلم المكلف بما لم يفعل وان لم يحدث منه فعل ولا ترك ، اى يظل الوجوب على مستوى المعرفة الخالصة علما صحيحا مثل العلم باستحقاق المدح عند الفعل والذم عند الترك مع زوال الموانع .

والمندوب هو الفعل الذى يقتضى حكما بالمدح عند فعله ، وبالتالى يكون حسنا ولا يقتضى حكيما بالذم عند تركه وبالتالى لا يكون قبيحا . المندوب هو الفعل الحسن عند الفعل وغير القبيح عند الترك . هو فعل تطوعى اختيارى . لا يقال انه نعمة الا اذا كان احسانا . وهى النوافل تسهيلا لفعل الواجب(٤٣) .

والمباح هو الفعل الذى لا يقتضى المدح او الذم عند الفعل او الترك . ويوصف بالحسن وبالحق اذا كان المراد المذهب الصحيح والخبر الصادق

---

(٤٠) الاصلح ص ١٦١ — ١٧١ .

(٤١) هذا عند المعتزلة ، الشرح ص ٤١ — ٤٣ ، التعديل والتجوير ص ٨ ، ص ٤٣ ، استحقاق الذم ص ٣٩٧ — ٣٠٨ ، عند أبى هاشم وجوب المعرفة انها لطف فى اداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية .

(٤٢) استحقاق الذم ص ٢٠٠ — ٢٣٤ .

(٤٣) التعديل والتجوير ص ٧ — ٨ ، ٣٨ — ٣٩ ، ص ٥٨ .

والفكــر الصائب . والفرق بين المبــاح والاحكام الشرعية الاربعــة الاخرى هو انه ليس به صــفة زائدة يتعلق بها مدح أو ذم . هو فعل محايد يحتوى على صــفة فى ذاته لا فى حكمــه وكان الفعل طبيعى خالص يكشف عن اتصال الانســان بالطبيعة بلا صفات او احكام ، ويكشف عن امكانيــة العيش على الفطرة كالانســان البدائى . وكل افعــال الاشتباه اصــلها الاباحة ، الافعــال التى يجوز حسنها او يجوز قبحها والتى ليس لها حكم ، فالاشياء فى الاصل على الاباحة ، والشعور على البراءة الاصلية(٤٤) .

والمكروه يقابل المندوب طبقا للنسق وان لم يظهر فى تحليلات المعتزلة ، وهو الفعل الذى يستحق المدح عند تركه ولا يستحق الذم عند فعله ، وهو ايضا فعل تطوعى اختيارى من حيث الترك .

والمحرم أو المحظور هــو القبيح أو الضار مثل الكذب ، يســتحق الذم لفعله والمدح لتركه . وتترادف الاســماء على القبيح فيقــال المحظور والباطل والفاسد والشر والخطأ والمعصية والمنهى عنــه . والقبيح ادل على المحرم وبديل عنــه على عكس الواجب الذى يجتمع فيــه الشرع والعقل فيقــال الواجب هو الحسن ، فى حين يقــال القبيح هو المحــرم وليس المحرم هو القبيح ، اى البداية بالعقــل نظرا للمعنى الناهى فى المحرم . فالظلم قبيح لانــه يؤدى الى ضرر للغير . والضرر يقبح لكونــه عبثا وان يكن ظلما ، والظلم قبيح لانه عبث . وقــد يقبح الكــلام لانه عبث او امر بقبيح أو بما لا يطاق او نهى عن حسن وعما يطــاق . والامر بما لا يطاق قبيح وكذلــك الامر بالقبيح . وتقبح الاعتقــادات لانها جهل ، ويقبح الظن لانه عبث أو مفسدة ، ويقبح الاعتقــاد لانه تقليد ، ويقبــح ويقبح لانه عبث ومفسدة ، ويقبح تصرف العبد اذا كان ظلما أو عبثا أو

---

(٤٤) التعديل والتجوير ص ٧ ، ص ٣٢ — ٣٣ ، المحيط ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، الافعــال على ضربين : احدهما عند الاشــتباه يجوز قبحه والآخر عند الاشــتباه يعلم وجه حسنه لان وجوه الحسن قــد يخالف بعضها بعضــا فيحسن منه الاقــدام . فما الاصل فيــه الاباحة يدخل فى هــذا الباب . فأما اصل الحظر فهو من القديم الاول ، الاصلح ص ١٥٤ — ١٥٥ .

مفسدة . ويقبح الكذب لانه كذب والظلم لانـــه ظلم والكفر بالنعمـــة لانه كذلك ، ويقبح تكليف ما لا يطاق وارادة القبح والجهل والامـــر بالقبيح والعبث . وتقبح الارادة لكونها عبثا ، ويقبح الندم اذا كان ندما على حسن ، وتقبح الآلام لكونها ظلما وعبثا ، ويقبح الغم لانه كذلك ، وتقبح الملذات اذا ما أدت الى ضرر أو دون استحقاق(٤٥) .

ثالثــا : صـــفات الافعـــال .

هل صفات الحسن والقبح التى تستوجب المدح والذم فى الاحكـــام أم فى الافعـــال ؟ هل هى صـــفات خارجية تأتى من خارج الافعال ومن مجرد الحكم عليها بالحسن والقبح أم هى صـــفات داخلية فى طبيعـــة الافعـــال تجعلها حسنة او قبيحة ؟ هل هى صفات ذاتيـــة ترتط بالحاكم وبالحكم ، أم هى صـــفات موضوعية ترتبط بالفاعل والمفعـــول ؟ ويمكن استعمال لغـــة التوحيد فى الصلة بين الذات والصـــفات فى وضع السؤال : هل الافعـــال ليس لها صفات زائدة عليهـــا تجعلها حسنة أم قبيحة أم ان لها صفات زائدة عليهـــا تجعلها كذلك ؟ هل هناك صـــلة بين اثبات الصفات زائدة على الذات فى التوحيد وانكارها زائدة على الاعمـــال فى العدل كمـــا هو الحـــال عند الاشاعرة ؟ وهل هناك صـــلة بين انكار الصفات زائدة على الذات فى التوحيد واثباتها زائدة على الافعـــال فى العدل كما هـــو الحال عنـــد المعتزلة ؟ هل ما وجب على الاشـــاعرة تصوره فى التوحيد وضعوه فى العدل وما وجب عليهم وضعه فى العدل تصوروه فى التوحيد ؟(٤٦)

---

(٤٥) التعديل والتجوير ص ١٨ ، ص ٢٦ — ٣٠ ، الشرح ص ٤١ ، الاصلح ص ٢٤ — ٢٧ ، ص ١٥٥ — ١٥٩ ، ص ١٧٢ ، التحفة ص ١٤ — ١٥ ، حاشـــية الامير ص ١٠٢ ، الدر ص ٦١ — ٦٣ .

(٤٦) اختلف المتكلمون فيما يوصف به الشىء لنفسه لوصف أو لعلة ، وفى الطاعة حسنت لنفسها أو لعلة ، وهـــذا محل النزاع ، فهـــو عندنا شرعى (الاشاعرة) وعند المعتزلة عقلى ، المواقف ص ٣٢٤ ، حاشـــية الكلنبوى ص ١٩٦ — ١٩٧ ، ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

ان الحسن والقبح صفة للافعال الارادية القصدية ، الافعال الشرعية وليست الافعــال اللاارادية اللاقصــدية ، افعال الساهى والنائم . ولا يكفى تحديد الفعــل بانه الكائن بعد ان لم يكن لغيــاب عنصرى الارادة والقصد . اما الفعل الطبيعى فهــو بوجوده قصد الطبيعة وارادة الغاية . القصـــد ضرورى لوجود الفعل وليس مجرد النفع والضرر بلا قصــد . الحسن والقبح صــفتان للافعال الارادية الواعية العاقلة . والافعال التى تتصف بالحسن أو القبح هى الافعال الارادية الواعية ، والافعــال الارادية الواعية هى الافعــال التى تتعلق بها احكام الحسن والقبح وهى الاحكام الشرعية . لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح كنتيجة بموضوع الحرية كمقدمة ، فلا حسن وقبح فى الافعــال الا بعد حرية الافعال . وبالتــالى كان القول بالجبر انكارا لحسن الافعــال وقبحها نظرا لوقوع الافعــال طبقا لارادة الله وامره دون أعمال العقل ودون آدراك لصفات الافعال والتمييز بينها . لذلك يستحيل الحكم الخلقى فى نظرية الجبر لعــدم وجود معيار للحكم الذى لا يصــدق الا على الفعل الحر . يتطلب الحكم الخلقى التفرقة بين الذات الفاعلة والموقف حتى يكون الحاكم غير المحكوم ، والجبر يخلط بينهما . العلم والقصد شرطان لصحة الحكم(٤٧) . واذا كانت الافعال اما ملجأة بقــوة الدواعى او تكون مخلى بينهما وبين فاعليها ، فانهــا فى كلتا الحالتين تكون حســنة أو قبيحة . فالافعال الملجاة بطبعها افعال حسنة

---

(٤٧) استحقاق الذم ص ٢٤٦ ــ ٢٥٠ ، بيــان بطلان قول المجبرة الذين يقولون أن العقل لا يعرف الفــرق بين القبيح والحسن وان ذلــك موقوف على الامر والنهى . وليس لاحد ان يقول أنه يحتاج الى الســمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبح ، الاصلح ص ١٥٢ ــ ١٥٣ ، اذا كان العبد مجبورا فى افعــاله لم يحكم العقل فيها العقل بحسن ولا قبح اتفاقا . وأيضـــا فانه ينفى الحسن والقبح الشرعيين لانه تكليف مــا لا يطاق ، المواقف ص ٣٢٤ ، ذهب بعضهم الىأن الطاعة تكون طاعة لموافقة الامر دون الارادة ، وهــذا بين الفساد اذ أن المعتبر هو الارادة دون الامــر . لذلك قلنا أن المجبرة يلزمها ان تصف الكافر بأنه مطيع لله كالمؤمن ، يلزمها أنه قد فعل ما أراد الله . التعديل والتجــوير ص ٣٩ ــ ٤٠ ، وتثبته الكرامية القدر خيره وشره من الله ذاته أراد الكائنات كلها خيرها وشرها وخلق الموجودات كلها حسنها وقبحها ، الملل جـ ١ ص ٢١ .

لانهـــا تعبر عن قوة الهدف وتمثل المبدأ . ولما كانت الطبيعة خيرة فالافعال الملجأة افعال حســـنة ، والطبيعة هنا هى الطبيعة العاقلة وليست طبيعـــة الهـــوى(٤٨) . وليس الســـؤال عن صفات الافعال هل هى خارجية من الاحكـــام أم داخلية فى تكوين الافعـــال سؤالا عن الحسن والقبح عـــامة بل الحسن والقبح فى الافعال الشرعية . وهـــذا هو الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ، بين الاختيارين الســـابقين . ولا ينكر أحد امكـــان معرفة الحسن والقبح فى الافعـــال عامة والا كان انكارا للانسان ذاته وعقله البديهى ونـــوره الفطرى . الفعل الحسن او القبيح ليس فعـــلا مطلقا ، ولا هو فعل من جنس مطلق بل هـــو فعل يجمع بين الخاص والعـــام . هو فعل عام لان الافعال الخاصة تجعلها صفات عامة هى صفات الحسن والقبح . فالفعل لا يحسن أو يقبح لجنسه فقط ولا لعينه فقط بل لانه فعل خاص وعـــام . ليس الحسن والقبح معانى مجردة يدركها الانســـان لا فى مكان ولا زمان ، وليسا افعالا ضرورية جزئيـــة خالصة ولا يشـــاركان افعالا أخرى فى زمان آخر ومكان آخـــر . الصـــفات العامة حالة فى الافعـــال الفردية . الحسن لذاته والقبح لذاته حامل للعـــام فى الخاص وللشـــامل فى الجزئى ، وللمعنى فى الفعل ، وللصفة فى الشىء . تشترك أعمال الظلم الفردية فى الظلم كمعنى أو كصفة وكذلك تشترك أفعال العـــدل كصفة أو معنى . وبالتالى يمكن ادراج الافعال الحســـنة والقبيحة تحت اجناسها وهى ليست كالافعال الشرعية الخالصة التى هى أفعال خاصة طبقـــا لقدرات الفرد وأحواله(٤٩) .

١ — هل يمكن انكار صفات الافعال ؟

ان انكار صـــفات الافعال من طبيعة الافعال هو الحاق لها بأحكامها

---

(٤٨) التعديل والتجوير ص ٧ ، الاصلح ص ١٩ — ٢١ .

(٤٩) التعديل والتجوير ص ٧٧ — ٧٩ ، الاصلح ص ١٥٥ ، ص ١٥٩ ، عند البلخى يقبح القبيح بصـــفة فيه وعند المعتزلة بجنســـه نظرا لاختلاف الفعل الواحد مرة حسنا ومرة قبيحا وبالتالى فلابد من قانون عقلى عام ، الشرح ص ٣١٠ ، مقالات جـ ٢ ص ٢١١ .

اى بارادة خارجية هى ارادة الحاكم . فاذا تغيرت الارادة تغيرت الصفة . الفعل الحسن هو مستحق المدح والفعل القبيح هو مستحق الذم . فالافعال تعرف باحكامها وليس بصفاتها(٥٠) . ومعظم الادلة التى يقوم

---

(٥٠) هذا هو موقف الاشاعرة . الطاعة طاعة لله لانه امر بها لا لنفسها . والمعصية سميت معصية لانه كرهها ، مقالات ج ٢ ص ٤١ ، ص ٤٣ ، لا حسن الا ما حسنه وامر به ولا قبيح الا ما قبحه ونهى عنه ، ولا آمر فوقه . ليس فى العقل تحريم شىء مما جاء فيه تحريم ولا ايجاب شىء مما جاء فيه ايجاب فبطل ان يرجع بها فى العقل ، الفصل ج ٣ ص ٧٦ — ٧٧ ، مذهب اهل الحق ان العقل لا يدل على شىء على حسن الشىء وقبحه فى حكم التكليف من الله شرعا على معنى ان افعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو اقدم عليها مقدم او احجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا او عقابا . وقد يحسن الشىء شرعا ويقبح مثله المساوى له فى جميع الصفات النفسية . فمعنى الحسن ورد فى الشرع بالثناء على فاعله ، ومعنى القبيح ما ورد بالشرع ذم فاعله . واذا ورد الشرع بحسن او قبح لم يقتض قوله صفة الفعل . وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا اذا حكم به البسه صفة فيوصف به حقيقة . وكما ان العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعى والامر الحكمى لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة . وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة ، النهاية ص ٣٧ — ٣٧١ ، واصل القول فى ذلك ان الشىء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له وكذلك القول فيما يقبح . وقد عين فى الشرع ما يقبح مثله المساوى له فى جملة احكام صفات النفس فاذا ثبت أن الحسن والقبح عند اهل الحق لا يرجعان الى جنس وصفة نفس فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله ، الارشاد ص ٢٥٨ ، واما اهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الاوصاف الذاتية المحال بل ان وصف الشىء يكون الشىء حسنا او قبيحا فليس الا لتحسين الشرع او تقبيحه اياه بالاذن فيه او القضاء بالثواب عليه والمنع منه او القضاء بالعقاب عليه او تقبيح العقل له باعتبار امور خارجية ومعان مفارقة من الاعراض بسبب الاغراض والتعلقات وذلك يختلف باختلاف النسب والاضافات . فالحسن اذن ليس الا ما اذن فيه او مدح على فعله شرعا او ما تعلق به غرض ما عقلا وكذا القبيح فى مقابلته ، الغاية ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ، قبح الكذب ليس بذاتى بل يحال بعارض او على انه وان كان ذاتيا لكن ارتكابه مع العفو احسن ، حاشية الكلنبوى ص ٢٠٠ ، انظر ايضا التعديل والتجوير ص ٥ — ٦ ، ص ٢٧ ، ص ١١ — ١٢ ، المحيط ص ٢٤٢ — ٢٤٣ ، وقد رفضت البكرية ايضا الحسن والقبح العقليين ، الغاية ص ٢٣٢ .

عليها هذا الراى ضعيفة . فلا يعنى وقوع الافعال اضطرارا انها لا صفات لها من حسن او قبح لانها تصف الافعال الاختيارية وليس الافعال الاضطرارية سواء كان هذا الاضطرار بدنيا او اجتماعيا ، فحرية الافعال شرط اتصافها بالحسن والقبح وان تفاوت الصفات فى الافعال بين الخفة والثقل لا ينفى الصفات بل يثبت ارتباطهما بالافعال وبالقدرة عليها وفى دخولها فيما يطاق . كما أن تغير الفعل من حسن الى قبيح مثل القتل قد يكون ظلما فى حالة الاعتداء وعدلا فى حالة الدفاع عن النفس لا يعنى انكار الحسن والقبح الذاتيين بل يعنى أن الافعال تتم فى موقف ، وأن الصفة تكون فى موقف ، وأن الافعال تتحدد فى موقف . لا يعنى تغير الافعال انكار الصفات الذاتية بل تغير الظروف والقاعدة باقية . كما أن اختلاف الافعال بين النية الاولى والارادة المسبقة وبين الافعال بعد تحققها لا يرجع الى نفى الصفات بل الى المسافة بين النية والفعل ، بين القصد والمتحقق . فالاولى اكثر رحابة وامكانية واتساعا من الثانية . النية تحتوى على عدة احتمالات فى حين ان التحقق لا يكون الا احتمال واحد . كما أن اختلاف الحكم عن الواقع لا يعنى نفى لصفات بل يعنى فقط الصدق او الكذب المنطقى بالمعنى التقليدى أى اتفاق الفكر مع الواقع او المفهوم مع الماصدق . وقد يعنى الصدق والكذب فى الخبر ككل وليس فى كل حرف او فى كل كلمة ، والصدق فى الخبر مثل الصدق فى المنطق يقوم أيضا على التطابق بين الخبر فى القضية وبين الواقعة كحادثة . ولا يتطلب وجود المعنى أن يكون قائما بمعنى ، وهذا بثالث مما يلزم قيام المعنى بالمعنى الى ما لا نهاية فذاك جدل يقوم على التسلسل الطولى واستحالته نظرا لضرورة وجود ما لا أول له ، وما لا آخر له وهو فكر دينى لاهوتى مقلوب وليس حجة عقلية وفكرا منطقياً يقوم على بنية العقل ومنطق الفكر المستقل الدائرى الذى لا يعتمد الا على ذاته ، منطق خالص لا يحتاج الى وجود(٥١) .

---

(٥١) استدل الاشاعرة بأدلة شتى منها ما يستلزم أن الحسن والقبح ليسا ذات الفعل فقط ومنها ما يدل على انهما ليسا ذاته ولا لجهة فيه ،

=

والحقيقة ان انكار الصفات الموضوعية للافعال يؤدى الى هدم العقل والشرع وانكار حرية الافعال . فاذا نهى الله عن العدل والانصاف فانه يكون قبيحا واذا أمر بالظلم فانه يكون حسنا يكون هذا قلب للحقائق ، وهدم للعقل وللمعرفة الانسانية . ان انكار موضوعية القيم والحاقها بارادة مشخصة وقوع فى النسبية الانسانية المطلقة التى بدينها الوحى والتى تؤدى الى انكار القيم واستقلال القوانين وثبوتها ويؤدى الامر كله الى تحكم الله فى عالم نسبى ، يكون هو المسؤول عن نسبيته ، بتبعية العالم لارادته . كما أن اعتبار الوجود خال من القيمة لهو فصل للقيمة عن الوجود واعتبار الوجود ماديا صرفا والقيمة من خارجه(٥٢) . وبذلك عقل الانسان قاصرا فى حاجة الى وحى ليخبره عن الحسن والقبح دون ما اعتماد على العقل . ولما كان العقل أساس الشرع بطلت الشرائع . كما لا يكون الله حكيما عاقلا بل يخضع لمجرد ارادة هوائية انفعالية صرفة وهو ما يعنى العبث . بل ويلزم اتصافه بالجهل لما كان الجهل ليس قبيحا فى ذاته ، مع أن وصفنا له بصفات الكمال انما لان العلم والقدرة

=

منها عقلى ومنها نقلى ، التحقيق ص ٢٤٣ ، الدليل العقلى : لو كان الحسن والقبح لذات الفعل سواء كان مستندا للذات أو لازما لما تخلف عنهما فى شىء من الصور ضرورة ، وهو باطل فقد يكون القتل ظلما ويكون حسنا . كما ان فعل العباد اما اضطرارى واما اتفاقى ولا شىء منهما بحسن أو قبح عقلا ، المواقف ص ٣٢٥ ، وهناك حجج اربعة « مسالك ضعيفة » يذكرها الابجى وهى : ا — من قال لاكذبن غدا وكذب فى الغد فهو صادق ب — من قال زيد فى الدار ولم يكن فقبح القول اما لذاته او لعدم كونه فى الدار ، والقسمان باطلان جـ — قبحه لكونه كذبا بان قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر د — لو قبح لوصف زائد وهذا الزائد لزم قيام المعنى بالمعنى ، المواقف ص ٣٢٥ — ٣٢٦ .

(٥٢) ان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب خصوصا على اصل المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هى التى تقابل بالجزاء ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود ، فالوجود حيث هو موجود وليس بحسن ولا قبيح ، الملل جـ ١ ص ١٤٧ — ١٤٨ .

صفات حســنة فى ذاتها(٥٣) . وقد سمى الحكيم حكيما لاتصافه بالفضائل واجتنابه الرذائل . ولو تشبه الحــاكم بالله وأخذ مكانه وتخفى وراءه وحكم باسمه ونفذ ارادته وكان خليفته كما هو الحــال فى مجتمعاتنا المعاصرة فتضــيع الحقائق ، وتخضع لارادات الحكام وقرارات الرؤســاء . فالحسن ما يقرره الحاكم والناس وراءه ، والقبيح ما ينهى عنــه الحاكم والمنظــرون يؤولون ويبررون(٥٤) . ونظرا لغياب الصفات الموضوعية للافعال فقــد يصبح الشىء حسنا وقبيحا فى الوقت نفســه ، يؤمر به البعض وينهى عنه آخرون ، وبالتالى تبطل العلل والصفات ، وينتهى الحوار والاجمــاع ، ولا يتبقى الا صراع الارادات المتنافرة والقوى المتصــارعة ، فنعيش فى عالم القــوة وليس فى عالم العقل . ويهدم الشرع اذ يمكن حينئذ أن يقــوم على الجمع بين الصفات المتناقضة ، وأن يكون هــذا الفعل حسنا وذاك الفعل قبيحا بالرغم من اشتراكهما فى الصفات نفســها او أن يكون هــذا الفعل حسنا وذاك الفعل الآخر حسنا أو هذا الفعل قبيحــا وذلك الفعل الآخر قبيحا بالرغم من اختلافهما فى الصــفات . واذا اســتحال ادراك صفات الاشياء ومعانيهــا فانه يستحيل الاستدلال منها على الصــانع . وان وجود شىء ليس بذى دلالة حاضرة لا يعنى انه خــال من الدلالة فى المستقبل . فكل ما فى هذا العالم للاعتبار ، فى كل شىء آية ، ولكل شىء معنى، ولا شىء بدون معنى والا كنا فى عام العبث واللامعقول(٥٥) . فان كان فى انكار صــفات الافعال الذاتية قضاء على العقل وهدم للشرع فان فيه ايضا هدما للحرية لما كان الفعل اتفاقا مع الامر دون الارادة ، وبالتــالى يكون

---

(٥٣) الغاية ص ٢٣٩ ، الفصل جـ ٣ ص ٨٥ — ٨٦ .

(٥٤) فلو كان كذلك لوجب اذا أمر احدنا بالظلم والكذب أن يكــون حسنا ، واذا نهى عن العدل والانصــف أن يكون قبيحا والا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل الله لان العلل فى ايجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين ، الشرح ص ٣١١ — ٣١٢ .

(٥٥) ومن عجائبهم أن الله لم يخلق شــيئا لا يعتبر به احد من المكلفين، فنقول لهم ما دليلكم على هــذا ؟ وقد علمنا بضرورة الحسن ان لله فى قعور البحار واعماق الارض أشياء كثيرة لم يرها انسان قط ، الفصل جـ ٣ ص ٩٢ .

هدما كليا وشـــاملا لاصل العدل بشقيه ، الحرية والعقل . ان انكـــار موضوعية القيم واســـتقلال القوانين الخلقية لتضحية بالوضع الانسانى فى اثبات الحق الالهى على حساب الانســـان ، فهى خيانة للانسان وجناية عليه ، وتقرب الى الله وزلفى اليه .

٢ ـــ اثبـــات صـــفات الافعـــال .

الحسن والقبح صفتان للافعال وليسا مجرد اوامر ونواهى خارجية تعبيرا عن ارادة مطلقة ، يتغيران بتغيرها . بل وكل منهما صـــفة مستقلة لا تتحدد احداهما بغياب الاخرى أو بالغلبة عليها(٥٦) . ولا يعنى الحسن مجرد غياب القبيح كما ان القبيـــح لا يعنى مجرد غياب الحسن . الحسن حسن لصفة زائدة على الفعـــل ، والقبيح قبيح لصـــفة زائدة على الفعل . الحسن صـــفة زائدة ، ولا يأتى تعريفه بالرجوع الى احكـــامه بل الى الفعل ذاته . الاحكام تالية للصفات والصفات ســـابقة على الاحكام وأساس لهـــا(٥٧) . الصـــفة الزائدة على وجود الفعل والتى يكون بها الفعل حسنا أو قبيحا هى ما ســـماه الاصوليون العلـــة باقسامها المختلفـــة ، المؤثرة او المناســـبة أو الملائمة والتى حـــاولوا معرفتها بطرق استقصاء العلة المعروفة فى أبحاث القياس والاجتهاد . هـــذه الصـــفات الزائدة ليست عقلية مجردة بل مواقف حســـية كما هو الحال فى العـــلل فى علم الاصـــول . وتعليل الاحكام ضرورى لاكتشـاف الاســـاس الواقعى للنص وبالتالى يكون انكـــار صفات الافعال انكارا للتعليل وهدما لعلم الاصول . وتوجد الصـــفة الزائدة فى الافعال التى تستحق المدح أو الذم عند الفعل او الترك مثل الواجب والمندوب والمكـــروه والمحرم . أما المباح فليس لـــه صـــفة زائدة يتعلق بها حكم بل حكمه فى وجوده وشرعيته فى طبيعتـــه .

---

(٥٦) التعديل والتجوير ص ١١ ، ص ٧٠ ، ص ٨٠ ، المحيط ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٥٧) التعديل والتجوير ص ٣٠ ، ص ٧٠ — ٧٢ ، الاصلح ص ١٥٨ ، ص ١٧١ — ١٧٢ .

الصفات الزائدة فى الاوامر والنواهى المطلقة مثـل الواجب والمحرم او الاختيارية ، المندوب والمكـروه . اما المباح فحسـنه فى فعله لا فى صفته ، فى طبيعته لا فى حكمه(٥٨) . والذى يميز بين الحسن والقبح ، وبين الواجب والمحرم هى الصفات الموضوعية الزائدة على وجود الافعـال ، وهمـا مسـتقلان عن المدح والذم والثواب والعقاب ، صفتان للافعـال بصرف النظر عما يترتب عليهـا من نتائج خارجة عن الفعل . ولا تعـارض بين اثبات الصفات الموضوعية للافعال وبين كونها حسـية تقوم على جلب النفـع ودفع الضرر . بل ان هـذه الصفات الزائدة يمكن معرفتها عن طريق افادة النفع ودفع الضرر وتحقيق المصـالح ودرا المفاسد وتكليف ما يطـاق . يختار الانسان اذن الحسن لذاته ويترك القبـح لذاته لا جلبا لنفع أو دفعا لمضرة وكذلك افعال الله لانه غنى عن النفع والضرر . ومع ذلـك قـد يحدث عن فعل الحسن جلب منافع وعن ترك القبح درا مضار . وقد يحدث عن فعل الحسن درا مضـار وعن ترك القبيح جلب منافع . فلا تعارض بين اثبات الصـفات الموضوعية للافعال ، الحسن لذاتـه والقبح لذاته ، وكونهـا حسـية مادية . المهم أن يكون النفع والضرر من الفعل ذاته وليس من ارادة خارجية ، وتكـون مشروطة بالفعل وليس بارادة خارجية ، وتكـون ثابتة ودائمة ثبات العقل ودوامه وليست متغيرة بتغير الارادة ، لا يحكمها قانون ولا تقـوم على عقل . هناك اذن امكانية فى التعريف العقلى للحسن والقبح لاثبات موضـوعية الصفات دون الوقوع فى الصـورية الفارغة . الملاءمة والمنافرة حسـيتان ، والمدح والذم شرعيان فى حين أن الكمال والنقص العقليين تدركهما كل العقول ويتسمان بالشمول ،

---

(٥٨) المحسنات العقلية على ضربين : أ — ما لا صـفة له زائدة على حسـنه ، وهو الذى يسمى مباحا من حيث عرف فاعله انـه لا مضرة عليه فى فعله ، ولا فى الا يفعل ولا يستحق بـه المدح وما هذا حاله لا مدخل له فى التكليف كما لا مدخل له فى الواقع عن الساهى وعلى حد الالجاء ب — ما يختص بصـفة زائدة على حسنه تقضى دخوله فى أن يسـتحق به المدح وهذا على ضربين : ١ — يحصل كذلك لصـفة تخصه كالاحسان والتفضل واجتلاب المنفعة ٢ — يسـهل فعل غيره من الواجبات كالنوافل الشرعية ويدخل فيها النهى عن المنكر من جهة العقل ويدخل فيه مدح فعل الواجب ، الاصلح ص ١٧١ — ١٧٢ ، التعديل والتجوير ص ٥٢ — ٦٢ .

والشمول يقتضى الموضوعية(٥٩) . الحسن والقبح اذن صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ومع ذلك قد يكونان كذلك لمعنى أو لعلة فى الفعل نفسه وليس معنى أو علة خارجا عنه زائدا عليه(٦٠) . فشمول العقل لا يقضى

---

(٥٩) لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة الكمال والنقص عند العقل لا فى نفس الامر لم يكن للاشاعرة اثبات شمول العلم الواجب بلزوم الجهل والنقص فى نفس الامر ولا للماتريدية اثبات امتناع التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل أو السفه ولا للمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا فى نفس الامر ، حاشية الكلنبوى ص ٢١٠ ، الشرح ص ٣٠٨ — ٣٠٩ .

(٦٠) عند أهل العدل الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح ، الملل جـ ١ ص ٦٤ ، نحن نعلم بالضرورة أن لنا محبوبا وان لنا مبغوضا ثم انه لا يجب أن يكون كل محبوب انما كان محبوبا لافضائه الى شىء آخر وأن يكون كل مبغوض انما كان مبغوضا لافضائه الى شىء آخر والا لزم أما الدور وأما التسلسل وهما باطلان فوجب القطع بوجود ما يكون محبوبا لذاته لا لغيره ووجود ما يكون مبغوضا لذاته لا لغيره . ثم لما تأملنا علمنا أن المحبوب لذاته هو اللذة والسرور ودفع الالم والغم وأما المبغوض لذاته فهو الالم والغم ودفع اللذة والسرور ، المعالم ص ٨٣ — ٨٥ ، فى أن القبيح لا يجوز أن يقبح منا لانا منهيون عنه أو تجاوزنا به ما حد ورسم لنا ، التعديل والتجوير ص ١٠٢ — ١٠٩ ، عند المعتزلة كل ما يوصف به الشىء فلنفسه وصف به وأنكروا الاعراض والصفات ، مقالات جـ ٢ ص ١٢ ، ما وصف به الشىء قد يكون لنفسه لا لمعنى كالقول سواد وبياض وكالقول فى القديم انه قديم عالم . وقد يكون لعلة كالقول متحرك ساكن من غير أن تكون الحركة صفة له أو السكون . وثبتوا أن الصفات هى الاقوال والكلام كقولنا عالم قادر ، فهى صفات أسماء وكالقول يعلم ويقدر فهذه صفات لا أسماء وكالقول شىء فهذا اسم لا صفة ، وقد لا يوصف لا لنفسه ولا لعلة كقولنا محدث ، مقالات جـ ٢ ص ٤٣ ، وعند الاسكافى الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح قبيح لنفسه لا لعلة ، مقالات جـ ٢ ص ٤٣ ، كل ما يوصف به الشىء فلنفسه وصف به وأنكروا الاعراض والصفات ، ومن الناس من جعله قبيحا لعينه وذاته ، الغاية ص ٢٣٢ ، معتقد المعتزلة أن الحسن والقبح للحسن والقبح صفات ذاتية ووافقهم على ذلك الفلاسفة ومنكروا النبوات ، الغاية ص ٢٣٣ ، وقالت المعتزلة القبيح قبيح فى نفسه وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به (الجبائى) ، فيقبح من الله كما يقبح منا وكذلك الحسن ثم ان منها ما يستبد العقل يدركه ضرورة كانقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم أو استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع . ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره كالبراهمة

على بنية الفعل وتحققه فى موقف . وجلب النافع ودفع الضار لا يقضى على وجود الصفات والمعانى المستقلة عن الافعال حتى يمكن تعميمها والمشاركة فيها . فالصفات الخلقية صفات موضوعية موجودة فى الاشياء وليست مجرد اسقاطات ذاتية تختلف باختلاف احوال الفرد وثقافاته وعقائده وقيمه وتربيته وظروفه وحياته . وهى ليست فردية فقط يمكن ادراكها بالعقل بل هى أيضا اجتماعية يمكن ادراكها بالحس الاجتماعى المشترك . هى وصف للشيء وفى نفس الوقت بنية اجتماعية له ، صفة للفعل ووضع اجتماعى كما هو الحال فى معانى العدل او الظلم . ولا تختلف الصفة عند الانسان وعند الله ، فالصفة واحدة لا تتغير ، العدل عدل عند الله والانسان ، والظلم ظلم عند الانسان والله ، « ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » على ما هو معروف ايضا فى علم اصول الفقه . لقد بلغت قمة العقلانية فى نظرية الحسن والقبح العقليين فى اثبات أن الاشياء ذاتها ليست أشياء محضة بل هى اشياء وقيم وأن حكم الواقعة هو ذاته حكم القيمة . الواقعة قيمة والقيمة واقعة ، وكلاهما موجودان فى الفعل . فى الحسن والقبح ، وفى الاخلاق والجمال يقوم اعتبار الصفات فى الاشياء على افتراض التوحيد بين الذات والصفات فتكون الذات فى هذه الحالة هى الجوهر . الشيء حسن لان فيه صفات الحسن ، وقبيح لان فيه صفات القبح فى حين يقوم

=

ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال ، الطوالع ص ١٩٥ ، المطالع ص ١٩٥ — ١٩٦ ، الشرح ص ٣١٠ ، وقالت المعتزلة للفعل جهة محسنة او مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا . وقد لا تدرك بالعقل ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان او لقبحه كصوم أول يوم من شوال ثم اختلفوا : فذهب الاوائل منهم الى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا وابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة فى القبيح دون الحسن والجبائى الى نفيه نفيا مطلقا . واحسن ما نقل عنهم فى العبارات الحدية قول ابى الحسين : القبيح ما ليس للتمكن منه ومن العلم بما له ان يفعله وبتبعه انه يستحق الذم فاعله وانه على صفة تؤثر فى استحقاق الذم ، والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبىء عن اتضاح حال الغير ، المواقف ص ٣٢٤ .

اعتبار الصفات خارجة على الاشـيـاء على افتراض الفصل بين الذات والصفات ، وان الصفات زائدة على الذات، وانهـا من مصـدر آخر غير الذات نفسـهـا . وهناك حجج عديدة لاثبات الصـفات المستقلة للافعال . فالنهى دلالة على القبح ، والقبح اصل النهى . يعطى النهى الادراك الحدسى ويعطى القبـح الدليل العقلى . والحدس أيضـا قادر على ادراك القبح العقلى احيانا لدى الشـعـور اليقظ وفى لحظات الصفاء(٦١) . ولا تتوقف معـرفة الحسن والقبح معرفة حدسية على تصـور العالم او على الايمان بمبدأ عام وذلـك لانها معرفة واقعية قائمة على ادراك مباشر للامـور . وان لم يتقـدم العلم بالقبح على النهى لما كان هناك كمال للعقل ولما صح النظر والاستدلال . فمن كمال العقل العلم بالقبائح . ولو كان العلم بـها عن طريق الامر والنهى لتسـاوت فى الخفاء والجلاء . وهى ليست كذلك مما يدل على انها من ادراك العقل الذى يختلف الناس فيه بين الجـلاء والخفـاء .

ولا يعنى شـمول الحكم الخلقى تغييره حسب اوجه الاشياء او وقوع فى النسـبة فالقبائح قبائح لانها تقع على وجـه . وليس الوجه مجرد وجهة نظر ذاتيـة فى الشىء بل جانب من جوانبه . ان اختلاف الاحكـام حسـب الاوجه اختلاف وجودى وليس فقط معرفيا ، اختلاف موضوعى وليس فقط ذاتيا . ولا ترجع عموميـة الحكم او الوجود الموضوعى للصفات الى مبدأ عام خارجى او الى وجود مطلق بل هو اقتضاء انسانى خالص يجعل الحكم الخلقى او الوجود الموضوعى للصفات ممكنا ، وهو الواجب لصـفة زائدة . وكذلك يحسن الحسن لوجه نفعا بالنفس او بالغير او دفعا لضرر بالنفس او عن الغـير او امرا بالحسن او نهيا عن القبـح او ارادة للحسن وكراهة للقبح . واذا اجتمع وجهـان الحسن والقبح على فعل واحد ، فالحكم لوجـه القبح تفاديا للشبهات او لوجه الحسن فالاشـياء فى الاصـل على الاباحة . وان كان ندبا فالحسن صـفة زائدة تستحق الشـكر ، وانكان كراهة فالقبح صـفة زائدة تستحق الذم . اما الواجب

(٦١) المحيط ص ٢٥٢ — ٢٥٤ ، ص ٢٣٦ — ٢٤٣ .

فله وجـــه معقول يجب لاجله وهو واجب معيارى لا زياده فيـــه ولا نقصان أقرب الى الحكم الصورى ، وكذلك المحظور(٦٢) .

والصفات الذاتية للافعال مستقلة عن حال الفاعل ووضعه الانسانى ســواء كان مخلوقا مربوبا أم حزينا بائســـا . ليس الانسان محدثا او مملوكا او مربوبا او مقهـــورا او مغلوبا على أمره حتى يكون قبيحا بل يكون فعله قبيحا اذا رضى أن يكون مملوكا مربوبا مقهـــورا مغلوبا . اما اذا ثار على الملكية والقهـــر والغلبة فان فعله يكون حسنا . والانســـان السوى الذى لا هو قاهر ولا مقهور ولا غالب ولا مغـــلوب ، ولا مالك ولا مملوك ، لا محدث ولا محدث تتضمن افعـــاله صفات موضوعية للقبح . انتزع الصـــفات منه بسبب أوضاعه الاجتماعية ثم يستردها بفعله الحـــر . بل ان افعـــال القهر والغلبة والسيطرة لا تكـــون حسنة من الله لانهـــا مضادة للانســـان ونفى لحريته وقضاء على وجوده(٦٣) . كما أن الصفات الموضوعية للاشـــياء مستقلة عن الارادة الذاتية للافعال . فارادة الفعل ليست العلم به ، والصـــفة المستقلة تأتى من العلم لا من الارادة . وقد يعلم الفاعل صـــفة القبح للفعل ويأتى بـــه . كما قد يعلم صـــفة الحسن للفعل ويأتى بفعل قبيح . العلم صـــفة موضوعية ســـواء كان مشعورا به او غير مشـــعور به(٦٤) . ولا تعنى الارادة القضـــاء على الصفات الموضوعية

---

(٦٢) فى أن الواجب لابد فيه من وجه معقول يجب لاجله ، الاصلح ص ٢٢ — ٢٣ ، فى أن الواجب فى حقيقته لا يصح التزايد فيه ، الاصلح ص ٨ — ١٢ ، ص ٢٧ — ٢٩ ، ص ٣٢ ، عند الخوارج والكرامية والمنزلة الافعال على صفة نفســية من الحسن والقبح ، النهاية ص ٣٧١ .

(٦٣) التعديل والتجوير ص ٨٩ — ١٠٣ ، ان كون فاعل القبيح محدثا مربوبا لا تعليق له بالفاعل اصلا ، التعديل والتجوير ص ٨٩ — ٩٠ ، فى انه لا يجوز أن يكون الموجب لقبح الفعل حـــال فاعله نحو كونه محدثا مملوكا مربوبا مملوكا مقهورا مغلوبا ، المصـــدر السابق ص ٥٩ — ٦٠ ، فى ابطال قولهم ان افعاله تحسن لكونه ربا مالكا آمرا ناهيا ناصبا للدلالة ، الشرح ص ٣١٢ .

(٦٤) فى ان القبيح لا يقبح للارادة او الكراهة ولا الحسن والواجب يختصان بذلك لهما ، التعديل والتجوير ص ٨١ — ٨٢ .

للاشـــياء فعلاقة الارادة بالصـــفة ليست علاقة العلة بالمعلول أو الشرط بالمشروط . اذا اسقطت المسألة علىالذات المشخص أصبح الحســـن والقبح تعبيرين عن العلم المطلق الموضوعى وليس عن الارادة المطلقـــة . وكما أن المعـــلوم له وجوده الموضوعى بالنسبة لحـــال العالم فكذلك الحسن والقبح لهما وجودهما الموضوعى بصرف النظر عن حال الفاعل سواء كان انسانا فى العالم أم انسانا مسقطا مشخصا فى ذات متعالية مفارقة . فالقياس لا يصح بين صلة العالم بالعلم ودوره الايجابى فى تحويله من اعتقاد الى يقين بالادلة وحال فاعل القبح الذى لا يجعل الفعل قبيحا . أما العلم بالنبوات فهو شرط الفعل وليس شرط العلم . العلم شرط الفعل وليس شرط القبـــح . وان تاثير احـــوال العالم فى العلم والقـــدرة والارادة ليس كتأثير الفاعل للقبح . فالحالات الاولى من جنس العالم بينما الثانى من جنس الفعـــل . واذا كان العالم يســـتحق المدح على علمه والذم على جهله فان ذلـــك استحقاق فعل وترك ولا يعنى تاثير العالم أو الجاهل فى الحسن أو القبح . اما تاثير الطاهر أو الحائض فى فعـــل الصلاة أو تركها فذلك شرط للعبادة وليس كذلك فاعل الحسن أو القبـــح . اما تأثير حـــال الفاعل فى شرط الفعل مثل العقل والبلوغ فذلـــك شرط للفعل وليس تاثيرا فيـــه . أما الدواعى والغايات والمقاصد فهى من مكونات الفعـــل وليست من مؤثراته . وكذلك خضوع الفـــاعل لله وطلبه القرب ، احـــد الغايات والمقاصد . وكذلك تاثير حال اليقظة والنوم والتذكر والســـهو من شروط الفعـــل . وتاثير الارادة شرط للفعل وليس كذلـــك فاعل القبح ، وكذلك فعل الصغائر والكبائر . وهـــذا لا ينفى القول بأن لحال الفاعل تأثيرا فى بعض افعـــاله ولكنه فقط لا يكون مقياسا لفاعل القبح والقضـــاء على موضوعية الحسن والقبح(٦٥) .

---

(٦٥) يعطى القاضى عبد الجبار فى « المغنى » اربع عشرة حجـــة يوردها الخصوم لاثبات الصفة بحال الفاعل ويرد عليها وهى : ١ — تأثير حال العالم فى الاعتقاد فصيره علما بالادلة ٢ — العالم بالنبوات والشرائع يقبح منه تركها ولا يقبح ممن لا يعلم ذلك ٣ — تاثير احوال العالم فى افعال

=

ولا يعنى تغيير الافعـــال طبقا للظروف والاحـــوال تغيير الحقائق ذاتها والكذب على الاعداء وخداعهم . فالكذب يظل قبيحـــا ولكن يدخل الحياة والكذب على الاعـــداء وخداعهم . فالكذب يظل قبيحا ولكن يدخل تحت قيمـــة اخرى اعلى وهى الحفاظ على الحياة والدفاع عن النفس(٦٦) . ان تغيير الســـلوك فى المواقف لا يعنى هدم القانون العقلى العـــام أو الوجود الموضوعى للقيمـــة . وما الحكمة فى تصور الله ضد القوانين وضد الحقـــائق وضد القيم دون مراعاة للظروف ؟ ان كل شريعة مرتبطة بظروفها وأســـبابها ، ولها غاياتها ومقاصدها . قتل من قتل فى ظاهره قتل وفى

الارادة والعلم والقدرة ٤ — استحقاق كامل العقل المـــدح عليه والذم على جهله وكذلك استحقاق فاعل الحسن وفاعل القبـــح ٥ — تأثير الطاهر والحائض فى فعل الصـــلاة وتركها ٦ — كون الفاعل على صـــفة تؤثر فى استحقاق الذم أو المدح (الصبى والمجنون) ٧ — ما عليه الفاعل من الدواعى والقدرة والغاية يؤثر فى الفعل ٨ — خضـــوع الفعل لله وقربه اليه واخلاصـــه بجعل حال الفاعل مؤثرا ٩ — تأثير حال اليقظـــة والنوم والتذكر والنسيان فى الفعل ١٠ — الارادة تؤثر فى الفعـــل ١١ — فعل الصغيرة والكبيرة وأثرها فى الفعـــل ١٢ — حال الفاعل من حيث الرضى والقبول ١٣ — الاستحقاق واثره فى الفعل ١٤ — اختلاف المستويات بين الله والانسان ، فى أن الواجب لا يختلف باختلاف الفاعلين ، الاصلح ص ١٣ — ١٥ ، فى أن ما أوجب قبح القبيح وحسن الحسن لا يصح ان يحصل ولا يوجب ذلك وانه لا يختلف باختلاف الفاعلين ، التعديل والتجوير ص ١٢٢ .

(٦٦) يقول ابن حزم : وليس شىء من هـــذا قبيحا لعينه وقد أباح الله اخذ أموال قوم خراسان من أجل ابن عمهم قتل فى الاندلس رجلا خطأ . ووجدناه أباح دم من زنى وهو محصن ولم يطأ امراة قط الا زوجة له عجوز شـــعرها سوداء وطأها مرة ثم ماتت ولم يجد من أن ينكح ولا من أن يتسرى وهو شاب محتاج الى النســـاء وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسنا الا انـــه لم يكن له قط زوجة . وأما قتل المرء نفســـه فقد حسن الله تعريض المرء نفسه للقتل فى ســـبيل الله ولو امرنا بمثل ذلـــك لكان حسنا . وأما التشـــويه بالنفس فان الختان والاحرام أو الركوع والســـجود لولا أمر الله بذلك وتحسينه اياه لكان لا معنى له ولكان على أصولهم تشويها . . . فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح لان الله قبحه ولا مزيد ولو حســـنه لحسن فهل هناك قبيح الا ما قبحه الله أو حسن الا ما حسنه الله ، الفصل ج ٣ ص ٨١ — ٨٢ .

حقيقته حيـــاة ، « ولكم فى القصـــاص حياة » . ويظل قتل الناس وأخذ اموالهم وايذاؤهم وقتـــل المرء نفســـه أو التشويه بها أو اباحة حرمة الناس حقائق انســـانية ثابتة وعامة . وتعـــارض المعانى يشير الى سلم القيم وليس الى الغاء بعضهـــا البعض . فموت الشهيدة حياة . وعلى الانسان ان يختار بينها تفضـــيلا وترجيحا اقل الاضرار واكثر المنافع(٦٧) . لا يعنى النســـخ اى تغيير فى الصفات العينية للاشـــياء حتى ينجح التغيير ويتحقق . النسخ منهج فى التغيير من الناحية العملية وليس تغيير للمعـــانى من الناحية النظرية . كما أن اختـــلاف الاحكام طبقا للاوقات تحليلا وتحريما لا يعنى تغييرا فى صفات الاشـــياء بل يعنى تطورا فى الوعى الانســـانى ساهم فى رقيه تطور الوحى منذ الانســـان الاول حتى العصر الحاضر . فنكاح الاخوات أيام آدم وعبر التاريخ أصبح محرما اليوم نظرا لتطور الوعى الانسانى(٦٨) . ولا يعنى اختلاف الشرائع باختلاف أوضاع الافـــراد نفى صـــفات الافعال بل تطابق الحكم مع الموقف . فالحفاظ على حياة أهل الذمة والاكتفاء منهم بالجزية ليس كقتل المسلمين بنـــاء على الكفر . يحاكم المسلم نظرا وعملا فى حين أن الذمى يحاكم عملا فقط(٦٩) .

ولا يعنى خلق الانســـان وخلق العقل أى نفى للصفات الموضوعية للافعـــال لانه لا يكون هناك شىء يعقل أو يوصف قبل الخلق اى انكـــار لهذه الصفات فذلك تدمير لكل شىء . ليس الحـــديث قبل الخلق بل بعـــد الخلق . وقبل الخلق لا نعلم عنـــه شيئا الا اذا قمنا بقياس الغائب على الشـــاهد ونحن الآن بعد الخلق ، وما كان يمكن لهـــذا الحديث ولهذا التفكير ان يحدث الا بعـــد الخلق . فافتراض ما قبل الخلق من صنع الوهم وليس العقل وبالتـــالى لا يكون حجـــة . والقانون العقلى العام متضمن فى العلم وليس صفة عينية مشخصة لذات مشخصـــة بل مجموعة من الافكار

---

(٦٧) النهاية ص ٣٨٧ — ٣٨٨ .

(٦٨) النهاية ص ٣٨٨ — ٣٨٩ .

(٦٩) الفصل ج ٣ ص ٨٩ .

والنظم والقيم اعطيت فى الوحى وبلغت للناس فى الرسالة . فلم يزل القبيح قبيحا فى علم الله ولم يزل الحسن حسنا فى علمه . والقانون العقلى العام ليس قانونا مشخصا ، عقــلا كليا قديما او ذات مطلقة ازلية بل هـــو قانون عقلى من ضرورة العقل وموجود بوجود الانسان(٧٠) . وان كـــان القــول باثبات صفات الافعال اسقاطا من قانون العقل على الفعل فانه ليس باسوا من اسقاط مظــاهر النقص الانسانى . ويظل على اية حـــال قانون العقل المسقط اقرب الى التنزيه(٧١) . ولا يســـال من الذى حسن الحسن وقبح القبح فى العقول(٧٢) . فلا يسال عن وظيفة العقـــل وكان العقل موضوع يحتـــاج الى عقل آخر يفعل فيه ويملى عليل المعقــولات ! هو ســـؤال يقوم على سوء فهم لوظيفة العقل وجعله موضوعا لا ذاتا . والهدف منه هدم العقل وجعل الله اى الوحى المشخص هو الذى يحسن ويقبح فى العقول وكان العقل لا وظيفـــة له . الهدف منه هو المزايدة على الايمان وجعل الله هادما للعقل ، مرعبا له ، واقفـــا له بالمرصاد ، يغير قوانين العقل ، ويبدل صفات الاشياء . ان وجود القيم وجودا موضوعيا مرتبط بعالم الانســان وليس بعالم الحيوان . وان عدم اعتبار الحيوان عدوان بعضه على بعض ظلما وقبحا لا ينفى اعتبار الانســـان ذلك . وان التشكيك فى القيم بدعوى عدم وجودها فى الحيوان استمرار فى الرغبة فى تدمير الحقائق الانسانية مرة باسم الله ومرة باسم الحيوان وكأن الانسان موجهه البـــه السهام مرة من اعلى ومرة من اسفل ، مطعون مرتين(٧٣) !

---

(٧٠) هذه هى حجة ابن حزم ، اذا كان الله وحده لا شىء موجود معه ففى اى شىء كانت صـــورة الحسن حسنة وصورة القبح قبيحة وليس هناك عقل اصلا ؟ الفصل ج ٣ ص ٧٤ — ٧٥ .

(٧١) الارشـــاد ص ٢٧١ .

(٧٢) هذا سؤال ابن حزم : اخبرونا من حسن الحسن فى العقول ومن قبح القبح فى العقول ؟ الفصل ج ٣ ص ٧٥ .

(٧٣) الحيوان لا يسمى عدوانه بعضه على بعض قبيحا ولا ظلما ولا يلام على ذلك ، الفصل ج ٣ ص ٧٨ .

ولا تعنى موضوعية الصفات موضوعية المثل كما هو الحال فى الفلسفة وانكـــار الحدوث واختلاف الافعال طبقا للاشخاص والازمان والحالات النفســية بل تعنى اثبات اســتقلال القيمة وتحققها فى افعال الافراد(٧٤) . كما لا يعنى اثبات الحسن والقبح العقليين كصفتين موضوعيتين للافعـــال اى اجبار على الله او اى وقوع فى التشبيه بأن الله يحسن ويقبح ما يعقله الانســـان لان قانون العقل العـــام صادق على كل العوالم الممكنة ، ليس تشــبيها بل قضـــاء على ثنائية الموضوع ، هـــذا العالم والعالم الآخر ، وقضـــاء على ثنائية المنهج ، العقل لهذا العـــالم والنقل للعالم الآخـــر ، والحكم بالشاهد على الغائب على أســاس المعرفة البشرية ، وثنائيـــة الشخص ، الانســـان من جانب والله من جانب آخر(٧٥) . وليس المطلوب زحزحة الانسان عن معرفة واستبدال الله به أو المزايدة فى الدفاع عن الله وكأن الانسان يمثل خطرا عليه ! ذاك حطـــة فى الله واعطاء للانسان أكثر مما يستحق ، وتدمير للانسـان واخراجه عن وضعه الطبيعى فى العـــالم واستعمال لعقله فى الادراك لصفات الافعال .

وقد تنشأ حلول متوسطة ولكنها فى اغلب الاحيان أقرب الى اثبات الصفات الموضوعية للافعال منها الى نفيها . مثلا أن يكون وصف الشىء بالحســـن والقبح لا لذاته ولا للاوامر والنواهى بل لوصفه بمعنى هـــو صـــفة له . فكل معنى وصف به الشىء فهو صفة له وهو ما يســـمح بالتعليل والغائية(٧٦) فالحقيقة أنه لا فـــرق بين المعنى والصـــفة ما دام

---

(٧٤) هذا هو اتهام الشهرستانى ، النهاية ص ٣٧٦ .

(٧٥) هذا هو اتهام ابن حزم اذ يقول « وهذا هو تشبيه مجرد لله بخلقه اذ حكموا عليه بأنه يحسن منه ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ويحكم عليه فى العقل بما يحكم علينا » ، الفصل ج ٣ ص ٧٣ .

(٧٦) عند ابن كلاب كل ما وصف به الشىء فانما وصف بـــه لمعنى هو صـــفة له . كل معنى وصف به الشىء فهو صـــفة له ، وعند آخرين ما وصف به الشىء قد يكون لنفســـه لا لمعنى وقد يكون لعلة ، مقالات ج ٢ ص ٤٣ .

كل منهما قيمة مستقلة توجد فى الفعل وتنبع من بنيته الداخلية ولا تتغير بتغير الارادات المشخصة . وقد يترك لله امكانية ان يأمر بالقبيح ولو جوازا فيكون قبيحا للنهى ، وما لا يجوز فانه يكون قبيحا لنفسه ، وكذلك فى الحسن كل ما جاز أن يأمر الله به فهو حسن للامر وما لم يجز فهو حسن لذاته(٧٧) . وذاك فى الحقيقة ترك حق نظرى ممكن لله وانتزاع الحق العملى منه ، وما دمنا فى نطاق الفعل فاننا نكون على مستوى الحق العملى وليس على مستوى الحق النظرى .

واخيرا ، هل يمكن نقد اثبات الصفات الموضوعية للافعال ؟ بالنسبة للخير لا اشكال هناك فالانسان خير بطبيعته ، والخير فى الفطرة ، والحسن فى الطبيعة . ولكن ماذا يكون الحال بالنسبة للشر ؟ هل القبح صفة موضوعية فى الشىء والفعل ام مجرد وجهة نظر اى انها معرفة وليست وجودا ؟ الا يؤدى ذلك الى اثبات الشر الكونى على ما هو معروف فى الديانات الشرقية القديمة وعند الفلاسفة انصار النظرية الكونية ؟ ان القبح ليس فى الوجود بل فى الافعال التى تتحقق وتصبح اوضاعا اجتماعية . ولما كانت الافعال حرة فالاوضاع الاجتماعية تتغير طبقا لها . فان وقع القبح فى الوجود من الافعال فانه يكون قبحا طارئا متغيرا سرعان ما يأتى الحسن مكانه بالفعل الحر ، فالحسن اقرب الى طبائع الاشياء وتكوين الفطرة . والحرية اقرب الى الممارسة اليومية من القهر والغلبة . فلا خطورة اذن من اثبات الصفات الموضوعية للافعال من اثبات الوجود الموضوعى للقبح ، فالقبح عرض والحسن جوهر . واحتمال وجود القبح تحد لحرية الانسان ودافع على ممارستها .

---

(٧٧) عند النظام كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها فهى قبيحة للنهى ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله فهى قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه وكذلك كل ما جاز ان يأمر الله فهو حسن للامر به وكل ما لم يجز الا ان يأمر به فهو حسن لنفسه ، مقالات ج ١ ص ٤٢ .

رابعـــا : العقــل والنقــل .

لما ثبت وجود الصـــفات الموضوعية للافعال تحول الســؤال من الموضوع الى المعرفة وأصبح كيف يمكن ادراك هــذه الصفات بالعقــل ام بالنقــل ؟ وكان الاختيار واضحا . فكل انكار للصـــفات الموضوعية يجعل طريق ادراكها النقل لانـــه لا يوجد شيء يمكن ادراكه بالعقــل . فالموضوع والمعـــرفة كلاهما يأتيان من الخارج ، من الارادة المشخصـــة للآمر الناهى . وكل اثبات للصفات الموضوعية يجعل طريق ادراكها العقل لانـــه قادر على التعامل مع الموضوعات المستقلة . والطريق الى معرفة صفات الفعل انما يتحدد فقط فى المعنى الثالث للحسن والقبح اى تعلق المدح والثواب بالفعل ان عاجلا أو آجلا أو الزم الثواب والعقـــاب لان المعنى الاول وهو الملاءمة والمنافرة للغرض يدركه الحس والمعنى الثانى وهو الكمال والنقص يدركه العقل سواء ورد بهما الشرع أم لا(٧٨) .

---

(٧٨) يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معانى بمعنى صـــفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كالعـــدل والظلم . والحسن والقبح بهذين المعنيين لا نزاع فى أنهما عقليان يدركهما العقـــل ويســـتقل بادراكهما ورد الشرع ام لا . والثالث عند الاشـــاعرة حكم العقل قبل ورود الشرع فما ورد بـــه الآمر فهو حسن وما ورد النهى عنه فهو قبيح من غير ان يكـــون للفعل جهة محسنة فى ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صـــار حسنا وبالعكس . وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة فى حكم الله يدركها العقل اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر الى حسن الكذب النافع أو قبح الصدق الضـــار . والفرق بين المذهبين ان الامر والنهى من موجبات الحسن والقبح أى أن الفعل أمر به فحسن ونهى عنـــه فقبيح ، وعندهم الحسن والقبح من موجبات الامر والنهى . والامر والنهى كاشفان حسن وقبح سابقين حاصلين فى الفعل ، اما لذاته واما لجهة لازمة لذاته ، التحقيق ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الحسن والقبح عند الاشاعرة شرعيان وعند المعتزلة عقليان ، حاشـــية الكلنبوى ص ٢١١ ، شرعى عند الاشاعرة عقلى عند المعتزلة ، المحصل ص ١٤٧ ، وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع . فهو عند الاشاعرة شرعى ذلـــك لان الافعال كلها مستوية فى انفسها وانما صارت حسنة او قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه ، حتى قال امام الحرمين ليس =

١ — هل يمكن هــدم العقــل ؟

ان اعتبار النقل أساسا لادراك الحسن والقبح هو فى الحقيقـة هدم للعقل لانه فى هــذه الحالة لا وظيفة له فى الادراك ولا موضوع لــه للادراك . فما دامت الصـفات ليست ثابتة فى الافعال فبطبيعة الحـال يخبر الشرع بها فى النقل وتقتصر وظيفة العقل حينئذ على فهم النقل ليدرك بدوره حسن الافعال وقبحها(٧٩) وهذا فىحد ذاته هدم لنظرية العلم التى يقوم

= الحسن زائدا على ورود الشرع ، موقوفا ادراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله . وكذا القبيح عند الحنفية والمعتزلة عقلى فان للعقل جهة محسنة ومقبحة وقـد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظـر ، الدر ص ٤٩ .

(٧٩) عند الاشاعرة الحسن والقبح شرعيان ، التحقيق ص ١٤٢ ، ليس فى ذواتها جهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة . الامر والنهى هما موجبات الحســن والقبح . الحسن ما حسنه الشرع على نفس حكم العقل فى الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب يأباه ويقتضى أن الحسن ما دل على وجود الثواب فيه ولا ثواب فى فعل الله ولا فى المباح ، حاشية الكلنبوى ص ١٣ ، ص ٢١٥ ، الفعل لا يـدل على حسن شىء ولا قيمــة فى حكـم التكليف وانمــا يتلقى التحسـين ، والتقبيح من موارد الشرع وموجب الســمع ، الارشاد ص ٢٥٨ ، واطلاق الاصحاب وما الحسن والقبيح الا ما حسنه الشرع أو قبحــه فتوســع فى العبارة أو لا سبيل الى جحد أن ما وافق الغرض من جهــة العقــول وان لم يرد به الشرع المنقــول يصح تسميته حسنا كما يسمى ما ورد الشرع بتسميته حسنا كذلك ، وكذلك استحسان ما وافق الاغراض من الجواهر والاعراض وغير ذلك . وليس المراد باطلاقهم أن الحسن ما حسـنه الشرع انه لا يكون حسنا الا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله ، وكــذا فى جانب القبيح أيضــا ، الغاية ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ، ائمتنا تجوزوا فى اطــلاق لفظ فقالوا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع وهــذا يوهم الحسن والقبــح زائدا على الشرع مع المصير الى توقف ادراكه وليس يوهم الامر كذلك فليس الحسن صــفة زائدة على الشرع مدركة بــه وانما هو عبارة عن ورود الشرع نفســه بالثناء على فاعله وكذلك القول فى القبيح . فاذا وصفنا فعلا من الافعال بالوجوب أو الخطر فلسنا نعنى بما نبينه تقــدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذى =

عليها علم أصـــول الدين والتى تجعل العقل احدى وسـائل العلم وان شرطه النظـــر ، وأن الحجة العقلية تظل ظنية ولا تتحول الى يقينية الا بحجـــة عقلية ولو واحدة(٨٠) . ان تفـــاوت الناس فى اســـتخدام العقول لا يعنى طعنا فيهـــا بل يعنى وجود فروق فردية بينها . وتظل بداهة العقـــل واحدة فى جميع البشر ولكن تختلف درجـــات تغليفها الاجتماعى . الاســـتعداد الطبيعى واحد ولكن فروق النشـــأة والتربية ونظم الحكم ومقـــدار المجتمع فى التخلف والتقدم كل ذلك يحدث تفاوتا فى اســـتخدام العقول . وهـــذا لا يعنى أن الله هـــو الذى جعل العقول متفاوتة والا كان ظلما وجورا(٨١) . ان حقـــائق العقل بالرغم من كونها عادات الناس الا انهـــا تظل حقائق للعقل ، ووجودها فى مجـــرى العادات لا ينفى كونها حقائق عقلية(٨٢) .

ورد الشرع بالامر بـــه ايجابا ، والمراد بالمحظور الفعل الذى ورد الشرع بالنهى عنه حظرا وتحريما ، الارشـــاد ص ٢٥٨ — ٢٥٩ ، والحسن منها برضـاء الله والقبيح منها ليس برضـــائه ، النسفية ص ١٠٣ ، لا قبيح بالنســـبة الى ذات الله فانه مالك الامور على الاطـــلاق يفعل ما يشـــاء ويختار لا لعلة ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عنه الشرع والحسن ما ليس كذلك ، الطوالع ص ١٩٥ .

(٨٠) أنظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، مناهج الادلة ١ — نقد الدليل النقلى .

(٨١) الفصل ج ٣ ص ٩٣ — ٩٤ ، الحاكم بالحسن والقبح على مـــا حكم بكونه حسنا أو قبيحا اما العقل أو الشرع لا محالة . فان كان الحاكم هو العقل فلا محالة ان ما حكم العقل به من التحســـين والتقبيح لو خلا ودواعى نفســـه من مبدأ نشوئه الى حين وفاته من غير التفـــات الى الشرائع والعادات والامور والأصطلاحيات والموافقات للاغراض والمنافرات لم يجد الى الحكم الجزم بذلك سبيلا . وان لم يكن فى الحكم بهذه الامـــور به من النظر الى ما قدرناه فهى لا محالة مختلفة بالنسبة والاضـــافة ، الغاية ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، حاشـــية المرجانى ص ٢٠٩ — ٢١٠ ، حاشية السيالكوتى ص ١٧٧ .

(٨٢) فأى عقل يخاطر هذه المخاطرة ، ويقتحم هذا الاقتحام ، وان رجعوا الى عادات الناس فى شكر المنعم والثناء على المحسن والتعبد للمـــالك والعباد للملوك أنها من مستحسنات العقول ، النهاية ص ٣٨١ — ٣٨٢ .

ولماذا التشكيك فى الحقـائق البشرية والقيم العامة ؟ ولماذا لا يكون القبـح فى قتل الناس وأخذ اموالهم واذاهم وقتـل المـرء لنفسـه واباحة حرمات الناس ؟ لماذا تصـور الله وكأنه يقف لهذه الحقائق بالمرصـاد ، يهدمها ويقلبها ويغيرها وكان الشريعة عبث وتناقض لا تهدف الى رعـاية مصالح الناس والدفـاع عن الحرمات والاخذ بحقوق المظلومين ؟ ولماذا يتصور الله وكأنه ضد الحياة وعقل الانسـان ؟ ولماذا تصـور الشرائع لا معقولة ؟ المقتول فى سـبيل الله يضحى بنفسـه فى سبيل قيمة اعظم ، حيـاة الجمـاعة وبقاء الامـة ، حرصا على الحياة . والختان قـوة جنسية . والركوع رياضة بدنيـة . ولماذا ندرس فى مدارسنا اذن حكمة الصـيام والصلاة والصـوم ؟ والاحرام رفض لمظاهر المدنية فى اللباس وعود الى الانسـان الطبيعى . فالانسان بدن وروح وليس حلة وثيابا وزينة(٨٣) .

---

(٨٣) وقال بعضـهم الظلم قبيح ونسال ما معنى الظلم ؟ فلا يجدون الا ان يقـول : انه قتل الناس واخذ اموالهم واذاهم وقتل نفسه أو التشويه بها أو اباحة حرمة للناس ... وكل هـذا فليس شىء منه قبيحا لعينه . وقد أباح الله اخذ اموال قـوم بخراسان من اجل ابن عمهم قتل فى الاندلس رجلا خطأ .. ووجدناه اباح دم من زنى وهو محصن ولم يطأ امراة قط الا زوجة له عجوز شـعرها أسود وطأها مرة ثم ماتت ولم يجد من أن ينكح ولا من أن يتسرى وهو شـاب محتاج الى النساء وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسـنا الا انه لم يكن له قط زوجة ! واما قتـل المرء نفسـه فقد حسن الله تعريض المرء نفسه للقتـل فى سـبيل الله ... ولو امرنا بمثل ذلك لكان حسنا ... وأما التشـويه بالنفس فان الختان والاحرام والركوع والسـجود لولا امر الله بذلك وتحسينه ايـاه لكان لا معنى له ولكـان على اصولهم تشـويها بها ... فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح لان الله قبحه ولا مزيد لو حسنه لحسـنه .. فهل هناك قبيح الا ما قبحه الله أو حسن الا ما حسنه الله ، الفصـل ج ٣ ص ٨١ — ٨٢ ، قبح بعض هـذا النوع اذا قبحه الله وحسن بعضه إذا حسـنه الله ، الفصل ج ٣ ص ٧٨ ، القبيح ما نهى عنـه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها . وليس ذلك عائدا الى أمـر حقيقى فى العقل يكشف عنه الشرع بل هو المثبت له والمبين ولو عكس القضـية لحسن ما قبحه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر ، المواقف ص ٣٢٣ ، فى بيـان أن العقل لا مجـال له فى أن يحكم فى افعال الله بالتحسـين والتقبيح . يقدم =

ان القضـــاء على ادراك العقل هو قضـــاء على الحكمة من الشريعة وقضاء على التعليل وهو اســـاس الشرع فى الجمع بين المتماثلات والفـــرق بين المختلفات . ان هـــدم العقل هدم للشريعة فالشريعة تقـــوم على العقل . ويؤدى هدم العقل والشريعة الى الوقـــوع فى التماثل بين الانسان والله . فاذا قـــال الله اعبدونى واســـجدوا لى فان الانسان لا يقول ذلـــك عن نفســـه ، وبالتالى يؤدى هدم العقـــل والشريعة الى تمثيل الله بالانسان فى حين ان اثبات العقـــل وحكمة الشريعـــة يؤدى الى تنزيه الله(٨٤) . الكفر قبيح لانه انكـــار للمبادىء ولحقائق العقول وليس لان الله حـــرمه . واباحة الكفر تقيـــة حفاظ على الحياة وليس هدما للحقائق(٨٥) . وكيف تســـتوى الحقائق بالنسبة الى الله ؟ وكيف لا تكـــون افعاله مرجحـــة بالنســـبة الى الانسان لصالحه ؟ ان كلامه معلل بالهدى والصـــلاح ولذلك

= الرازى حججا ثلاث : ا — الفعل الصـــادر عن الله اما ان يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليـــه سواء أو لا يكون فان كان الاول بطل الحسن والقبح وان كان الثانى لزم كونه ناقصا ب — وقت الحدوث ان كان مساويا لسائر الاوقات بطل الحسن والقبح ج — علم من الكفار أنهم يكفرون فكان أمرهم بالايمان محال فلا حسن ولا قبح ، معالم ص ٨٥ — ٨٨ .

(٨٤) وقالوا تكليف ما لا يطاق ثم التعذيب عليه قبيح فى العقـــول جملة لا يحسن بوجه من الوجوه فلا يحسن من البارى أصـــلا . ويقال لهم : اليس قول القائل فيما بيننا اعبدونى واســـجدوا لى قبحا لا يحسن بوجه من الوجوه ولا على حال من الاحوال فلابد من نعم فيقال لهم وكذلك انما يقبح منا تكليف ما لا يطاق والتعذيب عليه لاننا لا نستحق هذه الصفة ، الفصل ج ٣ ص ٨٣ .

(٨٥) وقال بعضهم الكفر قبيح على كل حال . وما قبح الكفر الا لان الله قبحه ونهى عنـــه ، ولولا ذلك ما قبح . وقـــد اباح الله كلمة الكفر عند التقيـــة واباح بها الدم فى غير التقية ... لا كفر الا ما ســـماه الله كفرا ولا ايمان الا ما ســـماه الله ايمانا ، وان الكفر لا يقبح الا بعد ان قبحه الله ولا يحسن الايمان الا بعد ان حســـنه الله ، فبطل كل ما قالوه فى الجور والكفر والظلم وصح انه لا ظلم الا ما نهى الله عنه ولا جور الا ما كان كذلك ولا عدل الا ما أمر الله به او اباحه ، اى شىء كان ولا ظلم فى شىء من فعل البارى ، الفصل ج ٣ ص ٨٢ — ٨٣ .

ارسل الانبيـــاء . وان اسوا انواع الافعـــال الحرة هى حرية استواء الطرفين التى يســتحيل فيها الفعل من الاساس . وان هــدم العقل فى ادراك الحسن والقبــح هو عود الىالارادة والعلم المسبق وبهمــا ينتفى الفعل الحــر اساسا وليس العقل وحده . وان جعل العقــل تابعا للارادة الالهية اى للرضى والســخط هو جعله عقلا تابعا لشىء آخر ســواه وبالتالى يفقــد قدرته على الادراك ويتحول الى عقــل مبرر تابعا لارادة الآمر والناهى . بل ويظل العقــل حائرا تبعا لتقلبــا تالارادة وتغيراتها وبالتالى يفقد ثباته واتزانه . وهل غاية الامر والنهى الادراك ام التنفيذ ؟ هــل غايتهما نظرية أم عملية ؟ ان الامر والنهى لا يمكنهما ان يعطيا حســنا أو قبحا بل يعطيــان فقط توجيهات عملية للســلوك . واذا ما تم السلوك تنفيذا للاوامر والنواهى بلا عقــل مدرك للحسن والقبح فان ذلــك يحيل الانسان الى مجرد آلة للتنفيــذ أو متفرج يفعــل به ما يشاء وهو طيــع مطيع . لا يعترض لانــه لا يفهم ، ويكون جوهر الايمــان فىهذه الحالة الطاعة العميــاء وليس العقل المســتنير . وهل يتحدد الحسن والقبح بالثواب والعقــاب المترتبين على طاعة الاوامر واجتنــاب النواهى ؟ ان الجــزاء والعقاب بعديان لاحقان بالفعل بعد أن يتم . وما فائدة أن يعرف الانســـان الحسن والقبح فى الافعال بعد ان تتم وينــال الثواب على الطاعة والعقــاب على المعصية ؟ ولماذا هــذا الصراع بين الله والعقل وتحديد ايهما حاكم وايهمــا محكوم عليه ؟ ولا يقــال أن العقل قد حكم ان الله هو الحاكم فالعقل لا يهــدم نفســه ، ولا يرضى بسلطان ســواه . وهذا نوع من لوى الحقائق وقولها الى المنتصف والتشــدق بالدفاع على العقــل والرضا بحكمه ، فلو كان العقل هو الحكم فهو الحكم بأنه هو الحاكم ولا حاكم ســواه(٨٦) . ان خلق الله للعقل مسلم ومعترف بــه ولكن ذلك لا يعنى

---

(٨٦) يقول ابن حزم « والقول الصحيح هو ان العقل الصحيح يعرف بصحته ضرورة أن الله حاكم على كل ما دونه وأنــه غير محكوم عليه ، وان كل ما ســواه مخلوق له ســواء كان جوهرا حاملا أو عرضا محمولا لا خالق ســواه » ، الفصل ج ٣ ص ٧٧ — ٧٨ ، ان الله تعالى لا يجــوز الحكم على افعــاله بما يحكم على افعالنا لاننا مأمورون منهيون وهو آمرنا لا مأمور ولا منهى . فكل ما فعل فهــو عدل وحكمة وحق وكل ما فعلناه ان

=

انه لا وظيفــة له ولا حكم ، وان العقــل بمجرد خلقه لا يدين بالولاء الا لنفســه ، ولا يظل أسير خلقه حتى تمحى وظيفتــه . لذلك يشكر المنعم ، ويصبح شكر المنعم واجبا وكأن الله قد خلق العقــل ليعيره بــه أو ليقضى على اســتقلاله فيصبح نقصــه دليلا على كمال الله وتبعيته دليلا على اســتقلال الله ، وكأن خلق العقــل كان مجرد ذريعــة للقضــاء على حكمه(٨٧) . ان ضبط الوقــائع بقانون عقلى خير من ضبطهــا بارادة مشخصة ، فقانون العقل ثابت فى حين ان الارادة متغيرة . صــحيح أن الارادة ضــد الهوى والانفعال ولكنها ايضــا رضى وسخط وهى امور متغيرة ومتقلبة . وان كانت ثابتة فحكمها حكم العقل ويكون العقــل بها اولى . لا شــك اننا لو شئنا المزايدة فى الايمان والدفاع عن الله وهــدم

= وأفق أمره كان عدلا وحقا وان خالف أمره كان جــورا وظلما ، الفصــل جـ ٣ ص ٩٤ — ٩٥ ، ليس للعقل حكم فى حسن الاشــياء وقبحها ، وكون الفعل ســببا للثواب والعقاب فالحسن ما حســنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ، وليس للفعل صــفة حقيقية أو اعتبارية ولو عكس لكان الامر بالعكس ، العضدية جـ ٢ ص ١٨١ — ٢١٧ .

(٨٧) الله لا شرط عليه ولا علة موجبة عليــه أن يفعل شيئا ولا أن يفعله وانــه لو اهمل الناس لكان حقا وحسنا ولو خلقهم كما خلق سائر الحيوان الذى لم يلزمه شريعة ولا خطر عليه شىء . وانــه تعالى لو واتر الرسل والنذارة ابدا لكان حقا وحسنا لما فعله بالملائكة الذين هم حملة وحيه ورسله ابدا ، وانه لو خلق الخلق كفارا كلهم لكان ذلك منه حقا وحسنا أو لو خلقهم مؤمنين كلهم لكان حقا وحســنا كما أن الذى فعله من كل ذلــك حق وحسن وانــه لا يقبح شيئا الا من مأمور منهى قــد تقدمت الاوامر وجوده وسبقت الحدود المرتبة للاشــياء كونه . وأما من سبق كل ذلك فله ان يفعل ما يشــاء ويترك ما يشاء ولا معقب لحكمه . الفصــل جـ ١ ص ٦١ ، وأما أهل الســنة فيقولون انه فعــال لما يريد ليس من شأنه فعله انه يوصف بحسن وقبح فكم من الناقصين يعدمهم قبل اســتكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسأل فى افعاله لم وكيف ، شرح المحصل ص ١٤٩ ، فان قالوا ان العقول والذكاء وقبول العلم وذكاء الخاطر ودقــة الفهم غير موهوبة من الله بل هى فعل الطبيعة قلنا لهم ومن خلق الطبيعة التى فعلت العقول ؟ فان قالوا الله فهو موجب الحياة وان قالوا لم تخلق الطبيعة لحقوا بالدهرية ، الفصل جـ ٣ ص ٩٣ — ٩٤ .

العقل وتدمير الانســـان لقلنا ان الله حاكم على العقل وهو المحكــوم . الله هو الخالق له ، وهــو المالك لكل شيء ، وهو الحــاكم على كل شيء . وأين مكمن الخطــر ؟ واى موقف نوجد فيــه نحن ؟ هل الله فى خطر أم أن العقل فى خطر ؟ هل ندافع عن حاكمية الله ام حاكمية العقل ؟ هل نحن المدافعون عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقــوق البشر ؟ قد لا يملــك الانســـان امام المزايدة الا الصمت خوفــا من قهر العامة وثقل التاريخ وســطوة الحكام . ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هى مهمة الجيل دفاعا عن حقوق الناس واعمالا لعقولهم(٨٨) . وهل هى قضــية سلطة ، من الحاكم ؟ وهل صــورة الحاكم باستمرار هى صورة الحاكم المطلق الذى يفعل ما يشــاء ، ما حسنه حسن وما قبحــه قبيح ؟ وان لم يفعل فهل ذلك يكون احد مظاهر نقصــه وطعن فى كماله ونيــل من سلطانه ؟(٨٩)

---

(٨٨) وقد بينا غلو من ادعى فى العقل ما ليس فيه ، وبينا أن العقل لا يحكم به على الله الذى خلق العقــل ورتبه على ما هو بــه ، الفصل جـ ٣ ص ٧٩ ، وقد علم المســلمون أن الله عدل لا يجور ولا يظلم ومن وصفه بالظلم والجور فهو كافر ومكلف ليس هــذا على ما ظنه الجهــال من أن عقولهم حاكمة على الله فى انه لا يحسن عنه الا ما حسنت به عقولهم وانه يقبح منه ما قبحت به عقولهم ، الفصل جـ ٣ ص ٧٢ .

(٨٩) والدليل على أن كل ما فعله فله فعله . انه المــالك القاهر الذى ليس بمملوك ولا فوقه قبيح ولا آمر ولا زاجر ولا خاطر ولا من رسم له الرســوم وحد له الحدود . فاذا كان هــذا هكذا لم يقبح منــه شيء أو كان الشيء انما يقبح منا لانا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وآتينا ما لم نملك اتيانه . فلما لم يكن البارى مملوكا ولا كــان تحت آمر له لم يقبح منه شيء . فان قال : فانما يقبح الكذب لانه قبحه قيل له : أجــل ولو حسنه لكان حســنا ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض . فان قالوا : فجوزوا عليــه أن يكذب كما جوزتم أن يأمر بالكذب قيل لهم : ليس كل ما جــاز أن يأمر بــه جاز أن يوصف به ألا ترون انه أمرنا أن نصلى ونخضــع ونتحرك ولا يجوز عليه أن يصــلى ويخضع ويتحرك لان ذلــك مستحيل عليه . وكذلك لا يجوز عليــه الكذب ليس لقبحه ولكن لانه يستحيل عليه الكذب ولا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب كمــا لا يجوز وصفه بالقدرة أن يتحرك ويجهل . ولو جــاز لزاعم أن يزعم أنه يوصف البارى بالقدرة على أن يكذب ولا يوصف بالقدرة على أن يجهل ولا يأتى بين ذلــك بفرقان لجاز لقالب أن يقلب القصــة فيزعم أن البارى يوصف بالقدرة على أن

=

وهل هـذه هى صورة الله أم صـورة الدكتاتور ؟ صـورة الله أم صورة الطاغية ؟ وما أسـهل أن يأتى الحاكم بعد ذلك ويأخذ مكان الله فى قلوب العـامة فيحسن ويقبح ، ويصبح العقل خاضعـا له وتابعا لارادته ، ويصبح الحسن تابعا لرضاه والقبح تابعا لسخطه . ولا معقب على ارادته ولا مراجعة عليها من أحد . يفعل ما يشاء ، يسالم من يشاء ويحارب من يشـاء ، يصالح من يشاء ويعادى من يشاء ، وليس فى العالم سواه ، وليس فى الوجود الاه .

أ — **هل يمكن انكار العقل قبل النبوة ؟** وقد بلغ هدم العقل الى حد انكـار وظيفته كلية قبل النبوة وكأن الانسـانية كانت قبلها احط من الحيوان لم تعرف الى العقل سـبيلا . وصحيح أن الانسانية قـد تطورت وبلغت اسـتقلالها واكتمل وعيها بانتهاء النبوة ومع ذلـك فطليعة الانسانية الممثلة فى فلاسفتها ومفكريها وحكمائها قادرون على التوصل الى الحقـائق البشرية العامة . فقد امتنع قابيل عن قتل اخيـه هابيل حتى لا يبوء باسـمه ، لان تحريم قتل النفس حقيقـة انسانية عـامة . قد يقـال لقد عرفت الانسانية النبوة من آدم ، فآدم انسـان ونبى وبالتالى لا توجد فترة زمنية اسـتقل فيها العقل بنفسه . العقـل والوحى متزامنان . ولا توجد انسانية قبل آدم كان العقل فيهـا بمفرده . وبالتالى يكون الحديث فقط قبل بعثة محمد وقبل ختام النبوة وقبل ظهور الاسـلام اى فى المراحل السـابقة على

= يجهل ولا يوصف بالقـدرة على أن يكذب فلما لم يخبر ذلـك بطل ما قالوه . اللمع ص ١١٧ — ١١٨ ، التحسـين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ، ولا قبيح بالنسـبة الى الله . أما بالنسبة الى افعاله نفسـها فقد اتفق العقلاء على أن الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصـا والنقص على الله محـال . واما بالنسبة الى افعال العباد فلانه مالـك الامور على الاطلاق يفعل ما يشـاء ويختار لا علة لصـنعه ولا غاية لفعله . واما بالنسـبة الينا فالقبيح ما نهى عنه شرعا وهو منحصر فى الحرام ان اريد بالنهى نهى التحريم ، وان أريد بالنهى نهى التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه ، والحسن ما ليس كذلك اى ما ليس بمنهى شرعا ففعـل الله والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان أريد بالنهى نهى التحريم ، المطالع ص ١٩٥ — ١٩٦ .

الوحى التى لم يكن العقل قد اكتمل فيهـا بعد . فاثارة السـؤال الآن والعقل قـد اكتمل ، والانسانية قد استقلت لا معنى له ، سـؤال نظرى خالص ، وافتراض صرف ، ورجوع الى الوراء ، واسقاط من الحاضر فى الماضى ، من مرحلة كمال العقل الى مرحلة نقصـانه كعقل جمعى عـام ، وتوهم فترة قد انقضت ولم تعد موجودة بالفعل . والانسـانية لا ترجع الى الوراء . ولا يمكن اسقاط الحاضر على الماضى أو التفكير بشعور مستقل فى مرحلة سـبقة عليه . ولا يكون القصد من ذلـك الا ضياع استقلال الوعى الحـالى والايهام باننا فى مرحلة سابقة فيطغى الماضى على الحاضر ، ويضيع التقدم ، ويسقط التاريخ من الحسـاب ، ويضيع نضال الانسانية فى سبيل تقدمها واكتمالها هباء .

فالعقل قادر قبل البعثة على ان يدرك الفائدة فى الحـال وفى المآل وان يدرك ان الافعال تحاسب وتجـازى ، تثاب وتعاقب ، وقـد كانت قوانين الجـزاء معروفة فى تاريخ البشرية قبل ورود الشرع وان التكليف لا يبدأ الا بوجود الشرع وكان الانسان عاجز عن التمييز بين الخير والشر وبين الصـواب والخطأ اعتمادا على العقل وحده قبل ورود الشرع(٩٠) . ان الحقائق الاخلاقيـة مثل الحسن والقبح مثل الحقائق الرياضية يقدر العقل على الوصول اليهـا دون تعليم أو شرع أو نبوة أو اكتسـاب . فهى

---

(٩٠) ولو أن امرأ اعتقد أن الخمر حرام قبل ان ينزل عليه تحريمها لكان كافرا ، ولكان ذلك منه كفرا ان كان عالما باباحة الرسـول ، ثم صار الكفـر ايمانا وصـار الآن من اعتقد تحليلها كافرا وصـار اعتقاد تحليلها كفرا ، الفصـل جـ ٣ ص ٨٢ ـــ ٨٣ ، اذا ثبت أن الحكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت ان لا حكم للافعـال قبل الشرع ، المواقف ص ٣٢٧ ، ندعى انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العبـاد معرفة الله وشكر نعمته خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان العقل بمجرده موجب ، الاقتصاد ص ٩٧ ، قال ائمة بخارى لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة ، الواجب هو ما يوجبه الله على عباده ولا يجب عليه شىء باتفاق أهل السنة والجماعة ، شرح الفقه ص ٩٥ ـــ ٩٦ ، فى انـه لا يجب عليه شىء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شىء قبل ورود الشرع ، النهاية ص ٣٧٠ ـــ ٣٩٦ ، قبل الخطاب والارسال لا يكون شيئا واجبا ولا حراما على أحد ، الاصول ص ٢٤ ـــ ٢٥ .

اقرب الى الحقائق الفطرية . ان انكار الحسن والقبح العقليين انكار لاستقلال القوانين الخلقية وهدم لموضوعية القيم(٩١) . ولا يمكن أن يثبت الحسن والقبح بالشرع لان الشرع لا يثبت الا بالعقل وبالتالى يقع الفكر فى الدور(٩٢) . فالعقل اساس الشرع ، والقدح فى العقل قدح فى الشرع باجماع علماء الاصول وجمهور الامة . ولو كان الحسن والقبح من الله لحسن منه الكذب وذلك ابطال للنبوات . ولا يمكن أن تكفى المعجزة فى اثبات صدق النبى لامكانية صدورها على يد كاذب ، هذا اذا كانت المعجزة ، وهى الدليل الخاص ، دليلا على صدق النبوة أصلا(٩٣) . وكيف يجوز فى الشرع الزيادة والنقصان وكأنه لا أساس له من عقل او واقع ؟ ان مرحلة التجريب قد انتهت أثناء الوحى عن طريق النسخ . واستقر الشرع واستتب وتأسس فى العقل وفى الطبيعة . وكيف يبلغ

---

(٩١) عند اهل الحق لو قدر انسان قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق باخلاق قوم ولا تأدب بآداب الابوين ولا تزيا بزى الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليهما أمران احدهما أن الاثنين اكثر من الواحد والثانى أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله لوما عليه ، لم يشك أنه لا يتوقف فى الاول ويتوقف فى الثانى ، ومن حكم أن الامر سيان بالنسبة الى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول فان القولين فى حكم التكليف على وتيرة واحدة ولم يمكنه أن يرجح احدهما على الثانى بمجرد عقله ، النهاية ص ٣٧١ — ٣٧٢ .

(٩٢) لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا أصلا لان العلم يحسن ما امر به الشارع او أخبر عنه حسنه ويقبح ما نهى عنه أو اخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الامر قبيح والنهى عن الحسن سفه وعبث لا يليق وذلك اما بالعقل والتقدير الا حكم له واما بالشرع فيدور ، التحقيق ص ١٤٥ .

(٩٣) لو حسن من الله كل شىء لحسن منه الكذب وذلك ابطال للشرائع ، ولم يمكن التمييز بين النبى وغيره ، التحقيق ص ١٤٥ ، لا واجب لاحد قبل ورود الشرع ولو استدل مستدل قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثوابا ولو انعم الله عليه بعد معرفته به نعما كثيرة كان ذلك تفضلا منه عليه . ولو كفر انسان قبل ورود الشرع ما كان مستحقا عقابا وان عذبه عليه كان ذلك عدلا منه كابتدائه بايلام من لا ذنب له من الاطفال والبهائم ، الاصول ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

التغيير والتبديل درجة قلب الحق باطلا والباطل حقا ، وقلب الحلال حراما والحرام حلالا بمجرد تغيير ارادة الشارع ؟ ذلك بالضبط ما يحدث فى مجتمعاتنا الحالية عندما تسن القوانين وتبدل بارادة الشارع دون أن تؤسس فى العقل أو فى الطبيعة ودون ابتغاء مصلحة أو اتقاء مفسدة . فاذا ما اكتمل الشرع بعد أن يتحقق فى الواقع اصبح تعبيرا عن العقل والطبيعة ، وثابتا بثباتهما(٩٤) . قد يكون العقاب وحده هو الذى يرد به الشرع أى جزاء الفعل القبيح أما الثواب على الفعل الحسن فلا يحتاج الى ورود الشرع ويمكن معرفته بالعقل قبل ورود الشرع . فالعقل لا يقر بالعقاب على الفعل القبيح وكأن العقاب كالثواب ينشأ من طبيعة الفعل . الثواب على الحسن بالطبيعة والعقاب على القبح بالشرع(٩٥) .

ولماذا يكون اثبات الشرع وحاجة الانسان الى النبوة على حساب العقل وابتداء من حدوده ؟ ان اختلاف قوى الانسان ، الذاكرة والتخيل والتفكر بين الشدة والضعف لا تعنى حاجته الى من يقويها فانها من سمات الانسان . وقد تكون على هذا النحو احد مظاهر قوته واعمال

---

(٩٤) قال أصحابنا كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزا ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه . ولذلك لو اباح الشرع ما حرمه وحرم ما اباحه كان جائزا وانما خص الله الشريعة بما استقرت عليه لانه أراد ذلك ولا مدخل فى تقدير شىء من العقل . وعند القدرية ما أوجبه الشرع لم يكن جائزا سقوطه ، وما اسقط لم يكن جائزا ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه ، الاصول ص ١٤٩ .

(٩٥) يعطى الاشاعرة عدة ادلة نقلية على ان الحسن والقبح شرعيان منها « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . فلو كان حسن الفعل مدركا بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا بناء على ما هو عند المعتزلة من وجوب تعذيب العاصى اذا مات غير تائب . واللازم باطل ، التحقيق ص ١٤٣ ، المقصود ان المعرفة قد وجبت بالشرع لا بالعقل وليس المقصود تقييد التكليف بالشرع وهذا مذهب الاشاعرة ، فمعرفة الله وجبت بالشرع وكذلك سائر الاحكام اذ لا حكم قبل الشرع لا اصليا ولا فرعيا . وقد قيل شعرا :

فكل ما كلف شرعا وجبا   عليه أن يعرف ما قد وجب

الجوهرة ص ٢٦ — ٢٩

حريته . كما أن تفاوت الناس فى ادراك النافع والضار او الحسن والقبيح ليس ذريعة لفرض الوصايا عليه واعلان قصور العقول بل يمكن تجاوزها بتعاون البشر والخبرات المشتركة وتبادل المعارف والعلوم ، والنصيحة المشتركة والتنبيه والتذكير ، وفى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو أحد مظاهر ممارسات الحرية . ولماذا الشعور بالدونية أمام قوة أخرى أسمى واعظم عقلا وارادة مع أن الانسان سيد الكون واعظم من الجبال والمحيطات والانهار لانه قادر على تسخيرها لصالحه ولديه عقل قادر به على معرفة اسرار الكون وادراك قوانين الطبيعة ، وهو الوحيد الكائن الحر الذى قبل تأدية الامانة وتحقيق الرسالة ؟(٩٦) لماذا الاعلان عن قصور العقل وبيان حدوده والإكرم للانسان بيان قواه وامكانياته اللامحدودة ؟ لماذا الاعلان عن أن الانسان فى حاجة الى هاد يهديه ، ومرشد يرشده ؟ لم هذا الاحساس بالتقصير والقصور وان الانسان فى حاجة الى وصى وهو النبى ؟ ولماذا تثبت النبوة على انقاض العقل ؟ ان ارجاع الحسن والقبح الى الذات العاقل ثم ايقاعه فى نسبية الاهواء والانفعالات وتفاوت الامزجة والطبائع واختلاف الظروف والمواقف كل ذلك يفضى الى الغاء العقل والاغراق فى الاشراق او يؤدى فى النهاية الى هدم العقل لافساح المجال للنبوة وكأن النبوة مكملة للعقل ان لم تكن مضادة له . وذلك فى الحقيقة تدمير للعقل من أجل افساح المجال للنبوة . فالغاية البداية بالعقل لهدمه ، واثبات الحسن والقبح لاثبات النبوة ، العقل مجرد وسيلة وليس غاية ، بداية وليس نهاية ، مقدمة وليس نتيجة ، وهو اقرب الى النفاق منه الى العلم ، وتضحية بالعدل أيضا من أجل التوحيد بطريقة أذكى من الجبر الذى لا يعترف بشىء أصلا لا فى التوحيد فينكر الحرية ولا فى العدل فينكر الحسن والقبح العقليين(٩٧) .

---

(٩٦) هذا هو معنى الآية الكريمة « انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان » (٣٣ : ٧٢) .

(٩٧) لو حسن من الله كل شىء لحسن منه الكذب ، وفى ذلك ابطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون فى تصديقه للنبى كاذبا فلا يمكن تمييز النبى عن المتنبى وانه باطل اجماعا ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور ، المواقف ص ٣٢٧ .

والعجيب ان يتم ذلك فى كبرى الحركات الاصلاحية التى قالت بالحسن والقبح العقليين الى منتصف الطريق ، اشعرية فى التوحيد اعتزالية فى العدل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، دعوة عملية على دعوة نظرية غير مطابقة . لذلك كبا الاصلاح(٩٨) .

ان وجود موضوعات قد تتجاوز حدود العقل ، ولا يتناولها العقل لا يطعن فى العقل وقدرته على ادراك الحسن والقبح فى الافعال . فهما فى الافعال وليسا فى المعتقدات ، فى السلوك وليسا فى النظريات ، فى العبادات وليسا فى المجردات ، فى هذه الدنيا وليس فى العالم الآخر . ولماذا تكون العبادات مثل النظريات والعقائد والاخرويات خارجة عن حدود العقل ؟ اذ لا يوجد فى العبادات شىء لا يعرف وجه الفائدة فيه

---

(٩٨) انظر بحثنا « كبوة الاصلاح » الندوة العلمية لكلية الآداب ، جامعة الرباط ، ١٩٨٣ . وهذه دعوة محمد عبده اذ يقول « لهذا كله كان العقل الانسانى محتاجا فى قيادة القوى الادراكية والبدنية الى ما هو خير له فى الحياتين ، والى معين يستعين به فى تحديد أحكام الاعمال وتعيين الوجه فى الاعتقاد بصفات الالوهية ومعرفة ما ينبغى أن يعرف من احوال الاخرة . وبالجملة فى وسائل السعادة فى الدنيا والآخرة ... وذلك المعين هو النبى ... النبوة تحدد ما ينبغى انيلحظ فى جانب واجب الوجود من الصفات وما يحتاج اليه البشر كافة من ذلك ... فوجوب المعرفة على هذا الوجه المخصوص وحسن المعرفة وخطر الجهالة أو الجحود بشىء مما اوجبه الشرع فى ذلك وقبحه مما لا يعرف الا من طريق الشرع معرفة تطمئن بها النفس ولو استقل عقل بشرى بذلك لم يكن على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذى هو عماد الطمأنينة . فان زيد على ذلك العرفان على ما بينه الشرع يستحق المثوبة المعينة فيه وهذا يستحق العقوبة التى نص عليها وكانت طريقة معرفة الوجوب شرعية محضة ... غير أن ذلك لا ينافى ان معرفة الله على هذه الصفة حسنة فى نفسها وانما جاء الشرع مبينا للواقع ، فهو ليس محدث الحسن ونصوصه تؤيد ذلك ... تبين النبوة الحسن والقبح بمعرفته بل طريقة معرفته شرعية وهو لا ينافى أن يكون المأمور به حسنا فى ذاته بمعنى انه مما يؤدى الى منفعة دنيوية أو اخروية ... وقد يكون من الاعمال ما لا يمكن درك حسنه ومن السيئات ما لا يعرف وجه قبحه وهذا النوع لا حسن له الا الامر ولا قبح له الا النهى » ، الرسالة ص ٧٩ — ٨٢ .

مثل اعداد الركعات ومناسك الحج . العبادات الاسلامية كلها مفهومة ومعروفة دلالاتها والحكمة منها حتى دروس الدين الاولية مثل النظافة والرياضة والاحساس بالفقراء ووحدة الامة .. الخ . الشرع قائم على العقل . وليس الشرع هو مظاهره الخارجية بل هو قوانينه وأهدافه من مقاصد الى آخر ما هو معروف فى علم أصول الفقه فى مقاصد الشريعة والا استحال الاستدلال . ولماذا ارجاع الاسلام الى المراحل السابقة للوحى وقياس العبادات على بعض الاحتفالات فى الديانة الموسوية وضروب التوسل والزهادة فى الديانة العيسوية « لاثبات أنه » لا يمكن للعقل البشرى أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه ؟ قد تكون المراحل السابقة لتطور الشرع فى التاريخ اقل عقلانية من الشرع فى آخر مراحله بعد اكتماله . ولماذا تكون الجهود الانسانية الخالصة فى الابداع والخلق مفسدة سواء قبل الوحى او بعده ؟ فالوثنية لها مآثرها كما ان لها نقائصها . فلماذا تفسد الوثنية العقول وتنحرف بها عن مسالك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين وقادة الفكر الانسانى ؟ وهل الدهرى الذى لا يؤمن بالشرائع أو الذى لم تصله الشرائع لا يعلم الحسن والقبح وانه لا يقدر على اجتناب الرذائل وممارسة الفضائل ؟ هل كان البشر كالحيوانات والبهائم قبل الشرائع ؟ ان كامل العقل قادر على معرفة الحسن والقبح فى الافعال قبل ورود الشرع فالوعى الفردى مستقل عن الوعى الاجتماعى والا فكيف يظهر الانبياء دعاة ومصلحين فى اقوامهم ؟(٩٩) ولماذا يتم انكار الحقائق العقلية العامة وبداهاتها باسم الله وامكانية تدميره لها والقضاء عليها ؟ ولماذا تنكر ضرورات العقل وهو اساس نظرية العلم ، وكأن الله واقف لها بالمرصاد يرى فى شمول الحقائق وعمومها تهديدا له ؟(١٠٠) لماذا انكار الحقائق مثل عدم جواز تكليف ما لا يطاق ، استحقاق الذم والمدح ، والثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ؟ ولماذا

---

(٩٩) التعديل والتجوير ص ١٠٩ — ١١٤ .

(١٠٠) عرفونا ما هذا القبيح فى العقل على الاطلاق ؟ الفصل ج ٣ ص ٧٨ .

لا يكون القبح محظورا على الاطلاق فى العقل مثل كفر النعمة ؟ اليس الكذب والظلم والكفر قبحا ؟ وماذا يستفيد الله من قولنا أنه هو المنعم وهو المقبح للكفر والظلم وأن العقل لا يقبح شيئا وأنه هو الحاكم بأحكام العقل ؟ وما اسهل أن ياتى الحاكم فيما بعد ويزحزح الله أو ياخذ مكانه ويجعل نفسه هو المحسن والمقبح للافعال . ولا يؤدى القول بالحسن والقبح العقليين الى الشرك ، الشرك بين العقل والله فالله لا يجعل احد مخلوقاته ، وهو العقل ، شريكا له . ان الله نفسه قد عرف بالعقل ، وهدم العقل هدم لاساس معرفتنا بالله . وكيف لا يحسن العقل شيئا ولا يقبح شيئا ؟ وكيف تنفى الحقائق وكأن الله قد ادى الى هدم الحقائق واوقع البشرية فى اللاارادية والشك وابطال الحقائق ، وهو ما نفاه علم اصول الدين من قبل فى نظرية العلم ، وهل الله سوفسطائيا ؟(١٠١) وهل يستعلى الله ويثبت قوته بتدمير احد مخلوقاته — وهو جزء منها وهو العقل — وذلك بأن يصبح الله حاكما على العقل وينفى حكم العقل على نفسه وعلى الاشياء وعلى الافعال ؟ لماذا هدم الحقائق الانسانية العامة والتشكيك فى القيم وابعاد الظروف الاجتماعية وكان الله لا يعترف بحق ولا يسلم بقيمة ، يفعل الظلم ، وتقوم شرائعه على التناقض والعبث ؟ ان انكار العقل هو هدم للمصالح وجلب للمفاسد وقضاء على التعليل وهو اساس التشريع ، وبالتالى جعل المتكلم الاشعرى الله عاملا ضد نفسه ، وهادما شريعته بيده ، وقاضيا على العقل بحكمته(١٠٢) .

---

(١٠١) الفصل ج ٣ ص ٨٠ — ٨٣ .

(١٠٢) الاجماع على تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد وفى منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقائع من الاحكام ، المواقف ص ٣٢٧ ، فان قال : انما يقبح الكذب لانه قبحه قيل : اجل ولو حسنه لكان حسنا لو أمر به لم يكن عليه اعتراض . فان قال : اجازوا له أن يكذب كما اجزتم له أن يأمر بالكذب قيل : ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ولكن لانه يستحيل عليه الكذب ؛ اللمع ص ١١٧ — ١١٨ .

ب — **هل يمكن تحديد العقل قبل السمع ؟** ويمكن اعطاء العقل دورا محدودا قبل السمع كأحد الحلول المتوسطة بين هدم العقل كلية قبل السمع وبين جعل العقل مستقلا بذاته مدركا قبل السمع ودون ما حاجة اليه(١٠٣) . فقد يكون العقل قادرا على ادراك المعارف العقلية وحدها دون الشرعية . فقد تكون المدركات عقلية مثل حسن العلم والايمان وقبح الجهل والكفر سواء بديهية أو نظرية وقد تكون سمعية مثل حسن الاثبات بالطاعات وقبح ارتكاب المنهيات(١٠٤) . واذا كانت القبائح العقلية تعرف ضرورة أو استدلالا فان القبائح الشرعية قد لا تعرف ضرورة على الاطلاق ، بل تعرف استدلالا لانه لا مدخل فيها للضرورة الا اذا ارتدت الى الاصول . أما القبائح العقلية مثل الظلم والكذب فهى ضرورية . قد تعلم القبائح الشرعية على الجملة وعلى التفصيل بالاستدلال . تعرف القبائح العقلية ضرورة والشرعية استدلالا(١٠٥) . والحقيقة أن الفصل بين الافعال العقلية والافعال الشرعية فصل لا مبرر له ؛ الافعال وحدة حية فى الشعور وقائمة على العقل وهادفة الى غاية . ويمكن معرفة جنس الافعال الشرعية عقلا اما من الناحية البدنية أو الشعورية أو الاجتماعية . ولا يهم أن يكون ذلك عن ضرورة أو استدلال فكلاهما طريقان للمعرفة . واذا

---

(١٠٣) المذاهب ثلاثة . مذهب الاشاعرة الذى يرى أن الاحكام كلها تجب بالشرع ولكن بشرط العقل ، ومذهب الماتريدية الذى يرى وجوب المعرفة بالنقل دون سائر الاحكام ومذهب المعتزلة الذى يرى أن الاحكام كلها بالعقل ، التحفة ص ٢٨ — ٢٩ .

(١٠٤) هذا هو رأى بعض المعتزلة ، الغاية ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، المحيط ص ٢٣٥ — ٢٣٨ ، ص ٢٤٠ — ٢٤٢ ، ولكنه هو الرأى المعروف عن الماتريدية . اذ تجب المعرفة عندها بالعقل بمعنى انه لو لم يرد بها الشارع لادركها العقل استقلالا لوضوحه لا بناء على التحسين العقلى كما قالت المعتزلة ، التحفة ص ٢٨ — ٢٩ .

(١٠٥) هذا هو رأى فقهاء الحنفية . فالعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذى هو الاصل . وان كانت مما يستقل فيه العقل ، والا فعلم اثبات الصانع وعلم قدرته لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب والسنة ولكنه يتوقف عليهما من حيث الاعتداد بهما لان هذه المباحث اذا لم تعتبر مطابقتها للكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهى للفلاسفة . فحينئذ لا عبرة بها ، شرح الفقه ص ١٠ .

كانت العلوم الشرعية جـزء من العلوم النظرية الاستدلالية فكيف يحدث أن بعض الموضوعات تعلم بالعقل والاخـرى بالشرع ؟ ولو جاوزت بعض الموضوعات العقـل لانهدم العقل وانهدمت العـلوم النظرية . وكيف تعلم العلوم النظرية بالعقل والامـور العملية بالشرع فى حين ان الموضوعات العقائدية أصعب فهما من الموضوعات العملية ؟ واذا كانت غاية الوحى هى تعقيل السـلوك وتنظير حياة الانسان فكيف يتم ذلك فى الامور النظرية دون الامور العملية ؟ وهل العقائد أكثر استعدادا للتنظير من الشرائع ؟

ويمكن للعقل أن يصل الى حقائق الشرع دون الاعتماد فى ذلك على النقل والا فلا مكـان لاثبات وجود الصانع وصـفاته عقلا بشرط المطابقة مع النقل والا كانت كتأملات الفلاسفة التى يعتمد فيها على العقل الخالص دون شرط المطابقة . والمطابقة هنا خارجية صرفة مع شىء آخر غـير العقل وكأن العقل لا يتطابق مع ذاته فى نظـرية الاتسـاق مع الواقع وهو المعنى الشائع للمطابقة .

وقد ياتى حل متوسط بأن تحصل المعارف بالعقل ولكنها لا تجب الا بالشرع(١٠٦) . ومناط التحقيق هو المعرفة لا الوجوب . وسؤال الوجوب

---

(١٠٦) فرق الاشـعرى بين حصول المعرفة بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها تحصـل بالعقل وتجب بالسـمع ودليله لنفى الوجوب التكليفى بالعقـل لا لنفى حصول العقلى عند العلم بالعقـل ، النهاية ص ٣٧١ ، قال أصحابنا (الاشـاعرة) ان العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صـانعه وقدمه وصفاته الازلية وعلى جـواز ارسـاله الرسل الى عباده وعلى جواز تكليفه عبـاده ما شاء ، ومنها دلالته على جواز حدوث كل ما يصـح حدوثه وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه . فأما وجوب الافعال وخطرها وتحريمها على العباد فلا يعرف الا من طريق الشرع . فان أوجب الله على عباده شيئا بخطابه اياهم بلا واسـطة أو بارسال رسول اليهم وجب وكذلك ان نهاهم عن شىء بلا واسـطة أو على لسان رسـول حرم عليهم ، الاصـول ص ٢٤ ، قال أهل السـنة الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل . فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف أى لا يوجد المعرفة بل يوجبها ...

تـــل على المعرفة . فاما تجب عقلا أو تجب شرعا . والقـــول بأن الله هـــو الذى حسن وقبح فى عقـــول بنى آدم هو مسك للعصا من المنتصف لا يرضى العقـــل ولا الشرع(١٠٧) . اذ لا حاجة لله لان يحسن ويقبح من خـــلال العقول . فهو قادر على التحسين والتقبيح من خـــلال الاوامر والنواهى مباشرة ما دام على الانســـان وجوب الطاعة واجتناب المعصية . وهو أيضا هدم للعقل وكأن العقـــل غـــير قادر على أن يحســـن ويقبح بنفســـه ، وكأن العقل مجرد انفعـــال دون فعل ، مســـتقبل دون أن يكون مرســـلا ، مفعول دون أن يكون فاعلا ، وكأنه مجرد ذريعة للغير ، مظهـــر للعقل وليس حقيقـــة . ومع ذلـــك لا يرضى عن ذلـك دعـــاة هدم العقـــل ، وينســـب القـــول الى دعـــاة اثبـــات العقـــول وكأن الوسط يكون باستمرار أقرب الى أحد الطرفين . وما القـــول فيمن لم يشـــعر بذلك بعقله فيقبح ما يحســـنه العقل ويحسن ما يقبحه العقـــل ما دام الامر ليس منـــه وليس من حكم العقل ؟ أين تكـــون ارادة الله ؟ الا يعتبر ذلـــك طعنا فى ارادة الله وتشكيكا فى مرادها ؟ وما القـــول فى ضعـــاف العقول ؟ وكيف تعمل ارادة الله فى العقـــول ؟ وكيف تعمل ارادة الله فى العقـــول الضعيفة ؟ ولماذا لم تقو عليها فتصححها اذا ما اعتذر الانســـان بضعف العقل ؟ وقـــد تكون الحكمة هى طريق الوجوب التى

= الا أن العقل لا ينتهى الى معرفـــة ذلك الاخص ولم يرد به ســـمع فيتوقف ، الملل جـ ١ ص ١٥١ — ١٥٢ ، عنـــد الاشعرى الواجبات كلها سمعية والعقل ليس يوجب شـــيئا ولا يقتضى تحسينا وتقبيحا فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصى ، الملل جـ ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(١٠٧) وقد ذكر بعضهم أن الله قبح فى عقـــول بنى آدم أكل ما يطيبهم واكل أموال غيرهم ولم يقبح ذلـــك فى عقول الحيوان . فأقر هـــذا الجاهل بأن الله هو المقبح والمحسن فان كان ذلـــك كذلك فلا قبيح الا ما قبح الله ولا محسن الا ما حسن ، وهذا قولنا . ولم يقبح الله قط خلقه لما خلق وانما قبح منا كون ذلـــك الذى خلق من المعاصى فينا ، الفصل جـ ٣ ص ٩٤ — ٩٥ .

تجمع بين العقل والله . ولما كانت الحكمة تعبيرا عن العقـل يكون العقل طريق الجمع بين نفسه وبين الله ، ويكون هو المقياس وهو احد الطرفين فى نفس الوقت ينال الثلثين والله الثلث(١٠٨) .

وقد تأتى حلول وسط أخرى عن طريق ايجاد وظيفة اخرى للشرع غير وظيفـة العقل فلا تتنازع الاختصاصات ، ويبقى تقسيم العمل بينهما . وعلى هـذا النحو قد تكون مهمة الشرع الاخبار لا الاثبات ، والاعلام لا التقنين(١٠٩) . وقد يقتصر دور الله على فعل الاسماء لا الاشـياء . فالله له اللفظ والانسان له الشىء والمعنى مناصفة بينهما . ولكن تظل الاشياء لب الالفاظ وجوهرها(١١٠) .

٢ — اثبات العقل .

ولا يحتاج العقل الى اثبات . فهو بديهية لا ينكرها احد حتى الد اعداء العقل . معرفة الحسن والقبح اذن معرفة بديهية عقلية وليسـت مجرد ظن أو اعتقـاد ، مثل المعارف الرياضية فالاثنان اكثر من الواحد قضـية

---

(١٠٨) ليس ذلك مجرد العادة بل هـو العقل الصريح القاضى على كل مختلفين فى مسالة بالنفي والاثبات . وما حسن فى العـقل حسن فى الحكمة الالهية ، وما حسن فى الحكمـة وجب وجوب الحكمة لا وجـوب التكليف . فلا يجب على الله شىء تكليفا ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريرا أو تدبيرا ، النهاية ص ٣٧٤ ، قولهم ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب على الله حكمة لا تكليفا ، النهاية ٣٨١ .

(١٠٩) عند الخوارج والكرامية والمعتزلة الافعـال على صفة نفسية من الحسن والقبح واذا ورد الشرع بهـا كان مخبرا عنها لا مثبتا لهـا ، النهاية ص ٣٧١ ، وعند الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند العقل اذا ادراك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاه ، شرح الفقه ص ٩٥ — ٩٦ .

(١١٠) أجمعت المعتزلة الا عباد ، أن الله جعل الايمـان حسنا والكفر قبيحا . ومعنى ذلـك أنه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن والتسميه للكفر والحكم بأنه قبيح وأن الله خلق الكافر لا كافرا وكذلك المؤمن لا مؤمنا ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ .

صحيحة مثل أن الظلم قبيح . وسواء كانت معرفة الحسن والقبح بديهية أو نظرية ، ضرورية أو استدلالية ، فطرية أو مكتسبة فكلاهما معرفة عقلية بديهية أو تستند الى بديهية يجتمع عليهما كل العقلاء اضطرارا . وكلاهما معنى ، ولا فرق بين غياب المعنى ووجود اللامعنى أو وجود معنى غير معقول اذ ان اثبات معنى بلا موقف وقوع فى التجريد ونسيان للانسان(١١١) .

والحجج لاثبات الحسن والقبح العقليين كثيرة من طبيعة العقل والمعقول وباتفاق العقلاء على حقائق عامة واحدة لا تختلف من فرد الى فرد أو من زمان الى زمان أو من مكان الى مكان . الحسن معيارى لا يتغير من فرد عاقل الى فرد آخر عاقل . واعتقاد المجبرة حسن القبح لا ينفى قبحه لانه خطأ فى المعرفة . واختلاف القبيح بالنسبة الى العادات لا يعنى عدم وجود القبح المعيارى ، فالمعيار اساس الحكم(١١٢) . والحسن الخلقى غير الحسن الجمالى فى الفن أو فى الطبيعة . الحسن الخلقى معيارى موضوعى والحسن الجمالى ذوقى نسبى ذاتى . وفرق بين القبح الخلقى والقبح الجمالى . القبح الخلقى موضوعى ، قبح معيارى يعلم باضطرار عقلانى فى حين أن القبح الجمالى ذاتى يختلف باختلاف حال

---

(١١١) قال جل المعتزلة بالحسن والقبح العقليين . للفعل جهة لحسنه أو مقبحه ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع . المواقف ص ٣٢٤ ، وقد صار الخوارج والكرامية مع المعتزلة الى أن العقل يستدل به على حسن الافعال وقبحها على معنى معنى انه يجب على الله الثواب والثناء على فعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على فعل القبيح ، النهاية ص ٣٧١ ، يثبت المعتزلة كلامهم على التحسين والتقبيح العقليين . الحسن عندهم ما حسنة العقل والقبيح ما قبحه العقل . فاذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يندم على تركه ويمدح على فعله حكم بوجوبه وهكذا ، التحفة ص ٢٨ — ٢٩ ، وايضا النهاية ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، الغاية ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، التعديل والتجوير ص ٥٧ ، ص ٧٣ — ٦٩ ، ص ٧٤ ، ص ١٨ — ٢١ ، المحيط ص ٢٣٤ — ٢٣٦ ، الارشاد ص ٢٥٩ — ٢٦٠ .

(١١٢) التعديل والتجوير ص ٢٢ — ٣٦ .

الفرد وباختلاف أذواق الافراد سواء كان ذلك فى مجال الفن أم فى مجال الطبيعة . ولا قبح فى الطبيعة الا من حيث وجود الانسان فيها . فالاكوان والاعتمادات والتأليف ليس فيهما قبح ، وانما تقبح لكونها عبثا أو ظلما أو مفسدة(١١٣) . ان اختلاف الناس على بداهات العقول لا يقدح فى هذه البداهات نفسها بل يعنى عدم احكام فى استخدام العقول او أن البداهة المتنازع عليها ليست من أوليات العقول بل ما زالت أهواء أو مصالح أو آراء أو انفعالات أو منازع(١١٤) . ان هدم العقل بحجج جدلية لا يقضى على بداهته . فالحجة الجدلية القائمة على القسمة العقلية لا تثبت شيئا لعيوب فى المنهج الجدلى ذاته ، مثل احتمال كون القسمة غير جامعة ولا مانعة أو عدم التوازى بين القسمة العقلية وجوانب الشىء او استعمال الخصم للمنهج نفسه ، كما أن نفى المعارض العقلى لا يعنى اثبات الشىء(١١٥) .

وبالاضافة الى الحجج الجدلية السابقة دفاعا عن العقل وردا على الاتهامات له ، هناك حجتان ايجابيتان رئيسيتان . الاولى وجود حقائق عامة يجتمع عليها كل العقلاء وامور يتفق عليها كل الناس ، ليس فقط بحكم العادة وميل الطباع الى اللذات ونفورها من الآلام ، بل كحقائق بديهية عامة تكشف عن وجود موضوعى للقيم ولاحكام السلوك العامة .

---

(١١٣) التعديل والتجوير ص ١٩ — ٢١ ، ص ٥٥ ، ص ٦٣ .

(١١٤) يقدم الجوينى حججا ست ضد المعتزلة أولها ابطال الضرورة ، الارشاد ص ٢٦٠ ، الغاية ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، الخوارج والكرامية مع المعتزلة ، من الحسن والقبح ما يدرك ضرورة كالصدق والمفيد والكذب الذى لا يفيد فائدة . ومنها ما يدرك نظرا بأن يعتبر الحسن والقبح من الضروريات ثم يرد اليها ما يشاركها فى مقتضياتها ، النهاية ص ٣٧١ .

(١١٥) وجه الجوينى حجة جدلية الى الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة مؤداها أن القبح اما يرجع الى نفسه أو الى صفة او لا الى نفسه ولا الى صفة . ولا يرجع الى نفسه ولا الى صفة لان القتل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا فلم يبق الا قبحه لورود الشرع به ، الارشاد ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .

لا خلاف بين العقلاء وان جاز فانه انما يرجع الى قلة العدد أو الى قبول الهوى ولكن الحقائق متفق عليها على عكس السوفسطائيين ومنكرى الحقائق . يختار الانسان الحسن ويترك القبيح لذاتهما بصرف النظر عما ينتج عنذلك من جلب المنافع ودفع المضار . يعرف ذلك العقلاء والصبيان دون ما حاجة الى شرع . ويستطيع الخاصة الوصول الى ذلك ان لم تستطع العامة الوصول اليه . فاتفاق العقلاء على حقائق بديهية يوجب الملاءمة والمنافرة والكمال والنقص ويدل على بداهة هذه الحقائق والا أصبح السلوك الاخلاقى نفعيا أو ذاتيا صرفا وهدم الاساس الموضوعى له(١١٦) . والثانية انه اذا ما تساوى الصدق والكذب كطريقين

---

(١١٦) استدل المعتزلة بأن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب وقتل الانبياء بغير حق ويجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء . وليس هذا من الشرع اذ يقول به غير المتدين اصلا . والناس مجمعون عليه جميعا ، التحقيق ص ١٤٤ ، التمهيد ص ١١٠ ، الشرح ص ٣٠٥ ، ص ٣٠٩ ، النهاية ص ٣٧٣ — ٣٧٤ ، ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق وليس ذلك بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم وهذا لا يختلف ، المواقف ص ٣٢٦ — ٣٢٧ ، اللطف ص ٢٨٠ — ٢٨١ ، كل هذا من الاوليات العقلية لم يختلف فيه عامى ولا فيلسوف . فللاعمال الاختيارية حسن وقبح فى نفسها أو باعتبار اثرها فى الخاصة أو فى العامة . والحس أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعانى السابقة بدون توقف على سمع . والشاهد على ذلك ما نراه فى بعض أصناف الحيوان وما نشاهد فى افاعيل الصبيان قبل تعقل ما معنى الشرع وما وصل الينا من تاريخ الانسان ، وما عرف فى جاهلية . فمن زعم أن لا حسن ولا قبح فى الاعمال على الاطلاق فقد سلب نفسه العقل بل عدها اشد حمقا من النمل ! الرسالة ص ٧١ — ٧٢ ، ان الواجب وصفاته الكمالية تعرف بالعقل . فاذا وصل مستدل ببرهانه الى اثبات الواجب وصفاته غير السمعية ولم تبلغه بذلك رسالة كما حصل لبعض أقوام من البشر ثم انتقل من النظر فى ذلك وفى أطوار نفسه الى أن مبدأ العقل فى الانسان يبقى بعد موته كما وقع لقوم آخرين ثم انتقل من هذا مخطئا ومصيبا الى أن بقاء النفس البشرية بعد الموت يستدعى سعادة لها فيه أو شقاء ثم قال أن سعادتها انما تكون بمعرفة الله وبالفضائل وانها انما تسقط

=

للوصــول الى هدف فان الانسان الى الصــدق اقرب دون أى فرض من نفع أو كسب أو دفع ضرر نظرا لحسن الصدق وقبح الكذب . وبالرغم من أن هــذه الحالة قد تكون افتراضية خالصة اذ لا يتساوى الحسن والقبح تماما الا أن الحسن يكون باستمرار أقرب الى الباعث الاقــوى . بل انه فى حالة غلبة القبح فانــه يمكن للحسن ان يغلب بارادة اقوى والعودة الى الذات والقــدرة على تجاوز الظرف المادى وممارسة الحرية فى الموقف من اجل تغيره والافلات من حصاره وضغطه . وعلى هــذا النحو ينقلب الحسن الى القبح بالعــود الى ممارسة الحرية الاولى التىمنها انبثق الحســن والقبح أول مــرة . ان امكانية التمييز بين الحق والباطل ، وبين الصــدق والكذب يثبت موضوعية القيم واســتقلال المعانى وشمولها وامكان الحكم والاختيار(١١٧) . وعند اســتواء الطرفين ينزع الشــعور الى صــفة موضوعية فى الشىء يدركها العقل ادراكا حدسيا . لا يعنى استواء الطرفين

فى الشــقاء بالجهل بالله وبارتكاب الرذائل وبنى على ذلــك أن من الاعمال ما هو نافع للنفس بعد الموت بتحصيل الســعادة ومنها ما هو ضــار لها بعده بايقاعها فى الشــقاء فأى مانع عقلى أو شرعى يحظر عليه أن يقــول بعد ذلــك بحكم عقله ان معرفة الله واجبة ، وان جميــع الفضائل ومــا يتبعها من الاعمــال مفروضة وان الرذائل وما يكون عنها محظورة ، وان يضع لذلك ما يشــاء من القوانين ليدعو بقيــة البشر الى الاعتقاد بمثل ما يعتقدوا الى أن يأخذوا من الاعمال بمثل ما اخذ به من حيث لم يوجد شرع يعارضــه . اما أن يكون ذلك حالا لعــامة الناس يعلمون بعقولهم أن معرفة الله واجبة وأن الفضائل مناط الســعادة فى الحياة الاخرى ومدار الشــقاء فيها ، فمما لا يســتطيع عاقل أن يقول به . والمشهود من حال الامم كافة يضلل القائل به فى رايه ، الرسالة ص ٧٢ — ٧٥ .

(١١٧) أن من عن له تحصــيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصــدق قطعا ، المواقف ص ٣٢٦ — ٣٢٧ ، وربما قال أبو على وأبو هاشم ان وجــه الحسن والقبح اذا اجتمعا فى الفعل فالقبح أولى ، التعديل والتجوير ص ٧٠ ، رفض الجوينى حجــة اســتواء الصدق والكذب والميل الى الصدق بأن ذلك عادة وليس طبيعة ، النهاية ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، الغاية ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، وهى احدى الحجج التى يوجهها ضد المعتزلة ، الارشاد ص ٢٦٣ — ٢٦٥ ، الغاية ص ٢٤ .

اذن ضياع الصفات الموضوعية فى شىء بل اختيار الانسان الحر بين الخير والشر .

والعقل قادرر على احتواء كل ما يعرض للانسان من مواقف وسد حاجاته . فهو ذات عاقل قادر على التميز بين الاشياء . لديه قواه مثل التذكر والتخيل والتفكر ، يعتمد عليها فى سعادته . قد تشتد فيلتذ الانسان بالذاكرة أو بالخيال أو بالفكر وقد تضعف هذه القوى فتؤثر فى قدرة الانسان على الادراك فيختلف الناس فى تمتعهم بها وفى ادراكهم للاشياء . ان اثبات أن حقائق العقل مطلقة وعامة وشاملة لا ينال من الله شىء فالله هو الاطلاق والشمول ، وهو القانون وهو العقل . بل ان هذه الحقائق العقلية العامة الشاملة لاحد مظاهر الوجود الالهى فى الحياة الانسانية واحد الادلة عليه . بل يمكن القول ان صفات الله العامة المطلقة الشاملة هى نفسها هذه الحقائق الانسانية العامة وبالتالى فان انكار الحسن والقبح العقليين انكار لصفات الله(١١٨) .

ان الاعلاء من سلطان العقل ليس أثرا خارجيا بل من طبيعة العقل وحكمة الشرع ، والا كان كل شىء حسن فينا وافدا من الخارج وكل شىء سىء فينا نابع من الداخل . وشتان بين مصادر المعتزلة فى العقل ومصادر الدهرية والمنانية والبراهمة . وان كان هناك اتفاق فى العقل فالطبيعة

---

(١١٨) قال قائلون من زعمائهم منهم الحارث بن على الوراق البغدادى وعبد الله بن حمود الكعبى البلخى وغيرهما أن كل شىء حسن بوجه ما قلما يمتنع وقوع مثله من الله لانه حينئذ يكون حسنا ، اذ ليس قبيحا البتة على كل حال . وما كان قبيحا على كل حال فلا يحسن البتة فهذا منفى عن الله أبدا . ومن القبيح على كل حال أن تفعل بغيرك ما لا تريد أن يفعل بك وتكليف ما لا يطاق ثم التعذيب عليه ، الفصل ج ٣ ص ٧٨ ، قال جمهور المعتزلة : وجدنا من فعل الجور فى الشاهد كان جائرا ، ومن فعل الظلم كان ظالما ومن أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائزا عابثا قالوا : العدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه ، الفصل ج ٣ ص ٧٢ .

البشرية واحدة والروح الانسانية واحدة(١١٩) .

أ — **اثبات العقل قبل السمع** . والعقل قادر قبل السمع على الحكم ، وقادر على أن يكشف الواجبات العقلية مثل تعلق الافعال بالمدح والذم والثواب والعقاب أى قانون الاستحقاق وشكر المنعم . كما يمكن للعقل ادراك صفات الافعال ادراكا مستقلا عن أى ثواب أو عقاب خارج

---

(١١٩) اتهام المعتزلة باجرائهم الحكم على البارى بمثل ما يحكم به بعضنا على بعض بأنه سبق لذلك أصل عند الدهرية والمنانية والبراهمة . فقالت الدهرية لما وجدنا فيما بيننا لا يفعل الا لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة ووجدنا من فعله ما لا فائدة فيه فهو عابث هذا الذى لا يعقل غيره . ولما وجدنا فى العالم خيرا وشرا وعبثا واقذارا ودودا وذبابا مفسدين انتفى بذلك أن يكون له فاعل حكيم . وزادت طائفة : علمنا بذلك ان للعالم فاعلا سفيها غير البارى وهو النفس وان البارى الحكيم خلاها تفعل ذلك ليريها فساد ما تخيلته ، فاذا استبان ذلك لها أفسده البارى الحكيم حينئذ وابطله ولم تعد النفس الى فعل شىء بعدها . وقالت المنانية بمثل ما قالت به الدهرية ، وزادت ومن خلق خلقا ثم خلق من يضل ذلك الخلق فهو ظالم عابث . ومن خلق خلقا ثم سلط بعضهم على بعض واعزى بين طائع خلقه فهو ظالم عابث فعلمنا أن خالق الشر وفاعله غير خالق الخير ، الفصل ج ٣ ص ٧٣ ، وزادت البراهمة على التناسخية أننا لا نحتاج الى شريعة وشارع أصلا فان ما يأمر به النبى لا يخلو اما ان يكون معقولا أو لا يكون معقولا . فان كان معقولا فقد استغنى بالعقل عن النبى . وان لم يكن معقولا لم يكن مقبولا ، النهاية ص ٣٧٨ ، خالفت فى ذلك الثنوية والتناسخية والبراهمة فصاروا الى أن العقل يستدل به على حسن الافعال على معنى انه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، والافعال على صفة نفسية من الحسن والقبح . واذا ورد الشرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها . ثم يدرك نظرا بأن يعتبر الحسن والقبح فى الضروريات ثم يرد اليها ما يشاركها فى مقتضياتها ، النهاية ص ٣٧١ ، وقالت البراهمة والقدرية أنه لم يكن جائزا تخلية العباد من التكليف . ولو فعل ذلك لكان قد أغراهم بالمعاصى ، الاصول ص ١٤٩ ، وقد حجرت القدرية عليه فى قولها أنه ليس له خلق أعمال العباد وهم فى ذلك شر من المجوس الذين زعموا انه ليس له خلق الشرور من الاعمال واضافوا اليه اختراع الخيرات كلها ، وهى مسألة التعديل والتجوير ، وقولهم انه ليس له منع اللطف دلالة التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له اسقاط التكليف عن العقلاء فى الدنيا ، الاصول ص ٨٢ .

الانفعـــال ذاتها وادراك النتائج المترتبة عليهـــا وآثرها فى توجيه الواقع واعادة بنائه . وقـــد كانت الاخرويات آخر مكتسبات الفكر الدينى كما كان اولها التوحيد كما هو واضح فى تطور الوحى وتاريخ النبوة(١٢٠) . وقد يصل الامر الى حد جعل التقصـــير فى المعرفة يستوجب العقوبة وكان هناك تكليفا عقليا قبل التكليف الشرعى . واذا كانت صورة العقوبة وشكلها بمعنى التخليد بالنار لا تعرف الا بالسمع الا أن الجزاء على الانفعـــال يعرف بالعقل مثل وجوب الشـــكر . وقد يكون الجزاء فى مرحلة ما قبل الســـمع نتائج الفعل فى الطبيعة واثره فى العـــالم اى الجزاء الدنيوى قبل ان يضاف اليـــه الجزاء الاخروى .واذا كان شكل المعارف النظرية بعـــد الســـمع هو معرفة الله ذاته وصفاته وافعاله أو الشرائع العملية وطرقها مثل الصـــلاة والصوم والحج ، فان المعارف الخلقية والاجتماعية القائمة على المصلحة والمفســـدة يمكن ادراكها بالعقل قبل الســـمع ، ما يجب وما لا يجب ، الحسن والقبح ، وهما أســـاس الشرائع البدائية . قـــد تختلف وتتطـــور طبقا لرقى الوعى الانسانى حتى تتحد بالاحكـــام الشرعية وتصبح أساسا عقليا وطبيعيا للحلال والحرام ، للواجب والمحظـــور . ومهما تغيرت الاحكام والاشكال والتصورات والقوانين فستظل مقولتا الحسن والقبح قائمتين كمقولتين فطريتين عقليتين طبيعيتين . وان أمكن عـــذر الانســـان فى عدم معرفة الله المعرفة النظرية المطورة فانه لا يعذر اذا ما جهل الله على الاطـــلاق فى اشكاله البدائية الاولى . ان لم يكن العقل قادرا على ادراك المعارف النظرية أو التشريعات العملية فانه قادر على

---

(١٢٠) النهاية ص ٣٨١ — ٣٨٧ ، الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلا ان منكرى الشرائع وجاحدى النبوات يعلمون قبح الظلم وحسن الشـــكر ولو كان الامر يتوقف على السمع فى ذلك لما أحـــاط من أنكره بالحسن والقبح ، الارشـــاد ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، ذهبت المعتزلة الى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقـــول على الجملة ولا يتوقف ادراكهما على الســـمع ، وللحسن بكونه حسنا صـــفة وكذلك القول فى القبيح عندهم ، الارشاد ص ٢٥٨ ، الواجب فى كل الديانات على المكلف أن يعرف بأدلته فان كان من أهل الجمل نظر فى جملة الادلة وان كان من أهل العلماء نظر فيها وفى تفصيلاتها ... النظر والمعارف ص ٥٣٣ .

ادراك الحقائق الاخلاقية والاجتماعية . لذلك لا يهم اذا كان العقل لا يدرك الذات المجرد أو عدد الركعات والسعى بين الصفا والمروة وتحميل العاقلة الدية دون القاتل فهى تشريعات تتدخل فيها العادات والاعراف والتقاليد . أما الحكمة منها فيمكن ادراكها بالعقل قبل السمع وان تفاوتت الاشكال والرسوم قبل السمع وبعده(١٢١) .

---

(١٢١) اتفقت المعتزلة على أن اصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح كذلك ، الملل جـ ٣ ص ٦٨ ، عند المعتزلة والبراهمة العقول طريقة الى معرفة الواجب والمحظور . وقال اكثرهم القبيح فى العقل هو الضرر الذى ليس فيه نفع ولا هو مستحق . ومنهم من قال معرفة وجوب شكر المنعم وقبح الضرب ليس فيه نفع ولا هو مستحق فى ضرورة العقل وبداهته . واختلفوا فى وجه تعليق الايجاب والحظر على العقول ، الاصول ص ٢٦ ، ص ١٤٩ — ١٥٠ ، وعند النظام المفكر قبل ورود السمع اذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال ، الملل جـ ٣ ص ٨٨ ، وعند ابى الهذيل المفكر قبل ورود السمع يجب عليه أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر وان قعد فى المعرفة استوجب العقوبة أبدا ، الملل جـ ٣ ص ٧٧ — ٧٨ . وعند بشر بن المعتمر المفكر قبل ورود السمع يعلم البارى بالنظر والاستدلال ، الملل جـ ٣ ص ٩٨ ، ويقول فى الوعيد أن استحقاق العقاب والخلود فى النار بالكفر يعرف قبل ورود السمع وسائر أصحابه يقولون التخليد لا يعرف الا بالسمع ، الملل جـ ٣ ص ٩٠ ، وقال الجعفران ، جعفر بن حرب وجعفر بن المبشر فى تحسين العقل وتقبيحه أن العقل يوجب معرفة الله بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، وعليه أن يعلم انه قصر ولم يعرفه ولم يشكر عاقبه عقوبة دائمة فاثبتا التخلية واجبا بالعقل ، الملل جـ ٣ ص ١٠٥ ، وقال ثمامة بن الاشرس فى تحسين العقل وتقبيحه وايجاب المعرفة قبل ورود السمع مثل أصحابه وزاد عليهم ان من الكفار من لا يعلم خالقه وهو مقدور وأن المعارف كلها ضرورية وان من لم يضطر الى معرفة الله فهو مسخر للعباد كالحيوان ، الملل جـ ٣ ص ١٠٧ ، وعند الجاحظ الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله خالقهم وعالمون — عارفون بأنهم محتاجون الى النبى . وهم محجوجون بمعرفتهم . ثم هم صنفان : صنف عالم بالتوحيد وصنف جاهل به فالجاهل معذور والعالم محجوج ، الملل جـ ٣ ص ١١٢ ، واتفق الجبائيان على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية . واثبتا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الاحكام وموقتات الطاعات التى لا =

لم يكن العقل قبل ورود الشرع صفحة بيضاء بل كان قوة قادرة على التمييز بين الاشياء . وكان غرض الوحى منذ بدايته الى نهايته كمال العقل . العقل قادر على معرفة الاشياء بلا شرع . والمعرفة ليست غيبا . الشرع مقرر ومثبت لحكم العقل وليس بادئا أو نافيا له . اما احكام العقل الصادرة عن عاطفة تظهر مثل تحريم ايلام الحيوان فليست صادرة عن طبيعة العقل بل عن مزايدة فى الموقف الانسانى الوجدانى ، ووقوع فى الانسانية الفارغة ووضع الانسان على مستوى الطبيعة وليس سيدا لها . لقد تنازع الناس فى أمور معقولة قبل ورود الشرع وانتهوا الى أحكام عقلية . والا فكيف كان يحكم القاضى قبل الشرع بين المتخاصمين ؟ وفيم كانت القوانين القديمة ؟ الم يدخل كثير من القوانين القديمة فى الشرائع الالهية اما تمثيلا لعدالتها أو اقرارا للاعراف السائدة ؟(١٢٢) ان الجدل الذى قام حول القيم قبل ورود لشرع يثبت موضوعيتها . هناك حقائق عقلية عامة يدركها العقل دون ما حاجة الشرع مثل استحالة الشرك وكل صفات النقص فى الكمال . واذا كانت المعرفة النظرية الخالصة لا يقدر عليها الا العقلاء فان الصور الفنية احدى وسائل التعبير عن الاحوال النفسية والظروف الاجتماعية التى تفرض اشكالها من تاليه وتجسيم وتشبيه اذا كان التنزيه أعلى مراحل التجريد والعقلانية فى المعارف النظرية الخالصة(١٢٣) . ولكن المعارف النظرية الخالصة ليست

يتطرق ليها عقل ولا يهتدى اليها فكر . وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصى الا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع ، الملل ج ٣ ص ١٢٤ — ١٢٥ .

(١٢٢) دخلت كثير من شرائع بابل وآشور وقوانين حمورابى فى العهد القديم كما دخلت كثير من الشرائع اليونانية والرومانية فى العهد الجديد . وقد أثبت القرآن كثيرا من عبادات العرب قبل الاسلام بعد تهذيبها حتى تتفق مع التوحيد مثل مناسك الحج .

(١٢٣) اننا قاطعون بأن العارف بذات الله وبصفاته يقبح منه أن يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص

شرطا للمعارف الخلقية العملية . تحتاج الاولى الى عقل خالص بينما تقوم الثانية على صدق النية وحسن الطوية(١٢٤) واذا كان العقل قادرا على أن يصل الى كل المعارف والحقائق حتى قبل أن يبلغه السمع ، فعليه الحجة ومطالب بالبرهان سواء بلغته الرسالة أم لم تبلغه . ان ما يعلمه العقل اضطرارا لا يفتقر الى سمع كالعلم بقبح الظلم وقبح الكفر بالنعمة ووجوب الانصاف والشكر . ما دل عليه مدلول من جهة العقل لا يفتقر الى سمع والا لافتقر السمع الى سمع الى ما لا نهاية وبالتالى لن يثبت شيء بالعقل . السمع دليل خارجي في حين ان العقل دليل داخلي(١٢٥) . المكلف هو العاقل سواء بلغته دعوة الرسل أم لم تبلغه . فالانسان مطالب بالمعارف العقلية حتى لو عاصر النبوة ولكن لم تبلغه الدعوة . فهو معذور بجهله بالرسل والشرائع اما الذى جهل التوحيد والعدل فانه كافر معاقب، وكأن أحكام الايمان والكفر تصدر على اصول

= اى يستحق الذم والعقاب فى حكم الله وان لم يرد شرع ، التحقيق ص ١٤٥ ، قالت الكرامية أيضا ان من لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقول وان يعتقد أن الله أرسل رسلا الى خلقه . وقد سبقهم اكثر القدرية الى القول بوجوب اعتقاد موجبات العقول ولم يقل احد قبلهم بوجوب اعتقاد وجود الرسل قبل ورود الخبر عنهم بوجودهم ، الفرق ص ٢٢٢ ، واتفقت الكرامية على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع وتجب معرفة الله بالعقل كما قالت المعتزلة الا انهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والاصلح واللطف عقلا كما قالت المعتزلة ، الملل ج ٢ ص ٢١ .

(١٢٤) من قال من المعتزلة ان المعارف ضرورية كالجاحظ وثمامة والصالحى فقد قال بانه لا تكليف الا على من عرف الله ومن لا يعرفه لم يكن مكلفا وانما كان مخلوقا للسخرة والاعتبار . وهذا القول يوجب على صاحبه أن يكون العوام من عبدة الاصنام والزنادقة والدهرية ناجين من عذاب الآخرة ، الاصول ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(١٢٥) أجمعت المعتزلة جميعا أن الناس محجوجون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، فى أن المكلف ليعلم بعقله ما كلف من دون سمع ، الاصلح ص ١٥٢ ، قال أهل العدل : المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بالنظر ، والعقل وشكر النعم واجب قبل ورود السمع ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

نظرية خالصة وليس على الافعال المترتبة عليها ، الفردية والاجتماعية ، وكأن الجزاء الاخروى هو الشكل الوحيد للنتائج المترتبة على الفعل دون اثرها فى الدنيا ونتائجها المباشرة فى سلوك الناس(١٢٦) . وقد يصل الامر الى حد التبليغ فقط دون البرهان وكأن الاعلان عن النبى كاف لتصديقه(١٢٧) . وكيف يكون الخبر بديلا عن العقل ؟ قد يصدق الخبر

---

(١٢٦) من ذهب الى أن الواجب من المعارف العقلية مكتسب اختلفوا فيمن لم تبلغه الدعوة . قالت المعتزلة ان من كمل عقله واعتقد الحق فى العدل والتوحيد فهو مقدور فى جهله بالرسل والشرائع . ومن زاغ عن اعتقاد الحق فهو كافر مستحق الوعيد ، الاصول ص ٢٦٣ ، فى بيان حكم من لم تبلغه دعوة الاسلام : الكلام فى المسألة مبنى على الخلاف فى وجوب المعارف العقلية . من قال انها ضرورية قال فيمن لم تبلغه دعوة الاسلام ان كان قد عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكم المسلمين وهو معذور فى جهله بالنبوة واحكام الشريعة . وان لم يعرف التوحيد وعدل الصانع بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له فى الآخرة ثواب ولا عذاب ، الاصول ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، وان كان من وراء السد أو فى طرف من أطراف الارض ناس لم تبلغهم دعوة الاسلام نظر فيهم : أ — ان كانوا معتقدين لما دل عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته فهم كالمسلمين ويجب على من طرأ عليهم من المسلمين ان يدعوهم الى أحكام شريعة الاسلام ب — ان امتنعوا عن قبولها ولم يكونوا على شرع من شرائع أهل الكتاب صاروا حينئذ كالوثنية لا تقبل عنهم الجزية جـ — ان كانوا أهل كتاب من اليهود والنصارى أو الصائبين ولم تكن دعوة الاسلام بالغة اليهم وامتنعوا عن قبولها بعد أن بلغتهم صاروا من أهل الجزية كاليهود والنصارى ولا يجوز قتل أحد منهم قبل دعوته الى الاسلام واقامة الحجة عليه . فان قتل المسلم واحدا منهم قبل ذلك اختلفوا فى ديته . قال أبو حنيفة لا دية عليه وقال الشافعى بوجوب الدية . واختلف أصحابه فى مقداره فمنهم من قال كدية المسلم ومنهم من قال كدية أهل دينه فان لم يكن على شىء من الاديان فكدية المجوسى ، الاصول ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، ويبين ذلك امتداد علم أصول الدين فى علوم الفقه ، وظهور العقيدة فى الشريعة ، من لم تبلغه دعوة الرسول فلم يؤمن حتى مات ، مخلد فى النار عند المعتزلة وناج عند الاشاعرة لعدم وجوب الايمان عليه قبل البعثة ، التحقيق ص ١٤٦ ، ومن لم تبلغه الدعوة غير مكلف بمجرد العقل ، شرح الفقه ص ٤٥ .

(١٢٧) قالوا فيمن كان وراء السد أو فى قطر من الارض ولم تبلغه

=

ويكذب . كما انـــه يعتمد على الفهم والتأويل وتصديق الراوى للخبر مصدر المعرفة وينتج عنه التكليف بالشرائع بالضرورة ســـواء حمل هـــذا الخبر تشريعا أم لم يحمل(١٢٨) . والشرع له اسسه الموضوعية بصرف النظر

دعوة الاسلام ينظر فيـــه ا ــ ان اعتقد الحق من العدل والتوحيد وجهل شرائع الاحكام والرسل فحكمـــه حكم المسلمين ، وهو معذور فيما جهله من الاحكام لانه لم يقم الحجة عليه ب ــ ومن اعتقـــد منهم الالحـــاد والكفر والتعطيل فهو كافر بالاعتقاد وينظر فيه ١ ــ ان كانت قد انتهت اليـــه دعوة بعض الانبياء فلم يؤمن بها كان مســـتحقا للوعد على التأييد ٢ ــ ان لم تبلغه دعـــوة شريعة بحال لم يكن مكلفا ولم يكن له فى الآخرة ثواب ولا عقـــاب ان عذبه الله فى الآخرة كان ذلك عدلا منـــه ولم يكن عقابا له كما أن ايلام الاطفال والبهائم فى الدنيا عدل من الله وليس بعقاب لهم على شىء . وان انعم الله فى الآخـــرة فهـــو فضل منه وليس بثواب له على الطاعة كما ان ادخـــاله ذرارى المسلمين فى الجنـــة فضل منه وليس بثواب على الطاعة جـ ــ ان كان الذى لم تبلغـــه دعوة الاسلام غير مقدمة كفـــرا ولا توحيدا فليس بمؤمن ولا كافر ان شاء الله عذبه فى الآخـــرة عدلا وان شاء الله انعم عليه فضلا وليس لاحد لقى احدا لم تبلغـــه الدعوة قبله حتى يقـــوم الحجة عليه فان قتله فقد قال اهل العـــراق لا دية عليه واوجب عليه الشافعى دية مع الكفار . فان كان على شريعـــة اهل الذمة فديته دية ذمى وان لم يكن على شرع ما فقد قيل (فيه دية مسلم) انه مسلم وقيل فيه باقل الديات وهو دية المجوسى فى قول الشافعى واصحابه ، الاصول ص ٢٦٣ ــ ٢٦٤ ، وعند الاطرافية الخوارج من لم يعرف احكام الشريعة من اطراف العالم فهـــو غير مقدور ، الاعتقادات ص ٤٨ ، عذروا أصحاب الاطراف فى ترك ما لم يعـــرفوه من الشريعة اذ أتوا بما يعرف لزومـــه من طريق العقل واثبتوا واجبات عقلية كالقدرية ، الملل جـ ١ ص ٤٧ ، وعند الكرامية اذا أظهرت دعوة النبى لمن ســـمعها منـــه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والاقرار بـــه من غير توقف على معرفة دليل واخذوا هـــذا القول من اباضية الخوارج الذين قالوا ان قول النبى انا نبى نفســـه حجة لا يحتاج معها الى برهان . الفرق ص ٢٢٢ .

(١٢٨) قال بعض الاباضية من ورد عليه الخبر بأن الخمر قد حرمت وأن القبلة قـــد حولت ، فعليه ان يعلم ان الذى أخبره مؤمن أو كـــافر ، عليه أن يعلم ذلـــك بالخبر وليس عليه أن يعلم أن ذلـــك عليه بالخبر ، مقالات جـ ١ ص ١٧٣ ، الفرق ص ١٠٦ ــ ١٠٧ ، قالت احـــدى فرق الاباضية انـــه لا حجـــة لله على الخلق فى التوحيد الا بالخبر أو ما يقـــوم

عن الشـــارع والمبلغ . فعندما تحول الجماعة الشرع الى دافع تفـــرز الجماعة من بينهـــا المنظر والقائد ، ويكون التنظير والقيادة جماعية . فان كان التكليف عقلا وشرعا فانه فى هـــذه الحالة لا يستقل العقـــل ويصبح أيضـــا مفعولا به وليس فاعلا . فاذا كان الله هو الذى خلق وهو الذى ركب وهو الذى هيأ وأعطى الوســـائل وهو الذى ســـاعد فماذا يبقى للعقل ؟(١٢٩) والعجيب ان الصوفية والاشاعرة والفقهـــاء وكل اعـــداء العقل يثبتون العقـــل قبل البعثة ويجعلونه متزامنا مع الخلق ومع ذلـــك ينكرون عليـــه استقلاله فى معرفة الحسن والقبح كما ينكرون على الانسان خلق الافعـــال(١٣٠) .

مقـــام الخبر من اشارة وايماء ، الفـــرق ص ١٠٦ ، وقال بعضهم لا يجوز على الله أن يخلى عباده من التكليف لوحدانيته ومعرفته واجـــازه بعضهم أن يخليهم من ذلـــك . وقال بعضهم فيمن دخل فى دين المســـلمين وجبت عليهم الشرائع والاحكام وقف على ذلـــك أم لم يقف ســـمعه ام لم يسمعه ، مقالات جـ ١ ص ١٧٢ — ١٧٣ ، وقال ســـائر الائمة لا يأثم بترك ما لم يقف عليه منها الا انـــه تثبت عليـــه الحجة فيه ، الفرق ص ١٠٦ ، قال ضرار فى المفكر قبل ورود الســـمع انه لا يجب عليه شىء يعقله حتى يأتيـــه الرســـول فيأمره وينهـــاه ولا يجب على الله شىء بحكم العقل ، الملل جـ ١ ص ١٣٤ ، وحكى عن الخوارج أنهم لا يرون على النـــاس فرضا ما لم تأتهم الرســـل وأن الفرائض تلزم الرسل واعتلوا بقول الله « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (١٧ : ١٥) ، مقالات جـ ١ ص ١٩١ .

(١٢٩) قال الجبائى وابنه لا يجب على الله شىء لعبـــاده فى الدنيا اذ لم يكلفهم عقلا وشرعا فأما اذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم واجتنـــاب القبائح وخلق فيهم الشـــهوة للقبيح والنفور من الحسن وركب فيهم الاخلاق الذميمة فانه يجب عليه عند هـــذا التكليف اكمـــال العقل ونصب الادلة والقـــدرة والاستطاعة وتهدئة الادلة بحيث يكـــون مزيجا لعللهم فيما أمرهم ويجب عليه أن يفعـــل بهم أدعى الامور الى فعل ما كلفهم به وازجر الاشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه ، الملل جـ ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ .

(١٣٠) عن أبى حنيفة انه قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى عن خلق الســـموات والارض وخلق نفســـه . لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ، شرح الفقه ص ٩٥ — ٩٦ ، وعند الصوفية أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صور الذر فجعلهم عقـــلاء فخاطبهم ، الفقه الاكبر ص ١٨٥ ، وفى الحديث القدسى الذى يروجه الصوفية « أول ما خلق الله خلق العقل » .

والعقل هو الذى يميز الانسان عن الحيوان . ومن لم يعرف بالعقل اصبح كالحيوان خادما للانسان العاقل لا حرج عليه ولا تثريب ، ولا ثواب ولا عقاب فى الآخرة ! العقل انسانى خالص ، ملكة انسانية وقوة بشرية لا تعطى الى الحيوان الا اسقاطا من الانسان ووهما . لذلك فان الافعال الحرة وحدها هى التى توصف بالحسن والقبح لا الافعال الاضطرارية أو افعال الصبيان والمجانين او افعال الحيوان والنبات والجماد . الفعل لا يكون فعلا عاقلا الا اذا كان فعلا حرا . ولو كان الحيوان حرا فانه لا يكون مكلفا لانه غير عاقل فشرط التكليف الحرية والعقل(١٣١) . والعقل هو العقل الكامل القادر على العلم . وعلمه نوعان . علم اضطرارى ناشىء من طبيعة العقل وعلم كسبى ناشىء من الحواس والتجربة والمشاهدة . وقد يدخل الخاطر فى تحديد كمال العقل ، وهو عمل العقل المولد للافكار ، العقل المعبر عن الشعور الخلاق . قد يكون كمال العقل هو الاضطرار الى علوم الدين لانها لا تفهم الا بالعقل . وسلامة العقل دليل البلوغ . لا يهم بعد ذلك تحديد العمر العقلى كما هو الحال عند الفقهاء ، سلامة العقل عند الاحتلام أى البلوغ العضوى . لذلك لا يصح اسلام الصبى أو كفره لانه فى مرحلة ما قبل البلوغ . كما أن تحديد العقل تحديدا كميا بعدد السنين تحديد خارجى خالص . كمال العقل صفة كيفية لا تحدد الا كيفا . يكمل العقل باستقلال الشعور ووعيه . وقد يختلف العمر الزمنى من فرد الى فرد ، ومن حال الى حال ، ومن جماعة الى جماعة ، ومن عصر

---

(١٣١) ذكر بعضهم أن الله قبح فى عقول بنى آدم اكل ما يعطيهم وأكل أموال غيرهم ولم يقبح ذلك فى عقول الحيوان ، الفصل جـ ٣ ص ٩٤ — ٩٥ ، المراد فعل ذى العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ، حاشية الكنبوى ص ٢١٦ ، وكان التكليف خاصا بنوع الانسان . وأما غيره من الحيوانات فهو وان كان أيضا مختارا فى أفعاله الاختيارية الا أنه لا يتوجه عليه التكليف لانه لم يخلق فيه عقلا يميز به بين الضار والنافع وقدر به على فهم خطاب الامر والنهى ، القول ص ٤١ .

الى عصر . فهـو عامل فردى اكثر منـه تحديدا موضوعيا بالرغم من وجود عوامل موضوعية تؤهل للوعى وان لم تحتم ظهوره مثـل التسليم والحوار وممارسة الراى والمشـورة والعمل الجماعى . يكفى للآخرين التحقق من صـدقه بالمراجعة والتحقيق ، ويمكنهم المعارضة والاثبات . منهج العقل اذن منهج عام يمكنه ضم الفكر البشرى(١٣٢) . العقـل هو كل شيء الحس والمشـاهدة والادراك والاحسـاس الداخلى وشـهادة الوجدان ومجرى العادات واسـتقراء الحوادث(١٣٣) . اذا عمل العقل فى الطبيعة وحلل ظواهرها فانه لابد وأن ينتهى الى ما جاء به السمع(١٣٤) .

لذلك كانت الافعال قبل الشرع على الاباحة طبقـا للقاعدة الشرعية

---

(١٣٢) هناك آراء عديدة فى البلوغ منها : أ — عند ابى الهذيل البلوغ كمـال العقل ، والعقل منه اضطرار ومنـه اكتساب ب — عند الجبائى البلوغ تكامل العقل ، والعقـل هو العلم من العقـال أى ما يمنع ومنه اضطرار ومنـه اكتساب جـ — عند بعض البغداديين لا يكـون العقل كاملا الا مع الخاطر والتنبيه د — عنـد ثمامة بن الاشرس التميمى لا يكون الانسـان بالغا الا بأن يضطر الى علوم الدين هـ — اكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقـل وعند كثير من المتفقهة الحلم مع سـلامة العقل ويحدث ذلـك عند ١٥ سنة أو ١٧ سنة ولا يكون الانسان بالغا لو أتت عليه ٣٠ سنة وأكثر منها سلامة العقل حتى يحتلم .

(١٣٣) هذا ما يظهر باستمرار عند ابن حزم فى قوله . وقد اثبتنـا بالضرورة والعقل والحس . . . الفصل جـ ١ ص ١٣ ، ص ٦٣ ، انظر أيضا ، الفصل الثالث ، نظرية العلم . وقد عرف المعتزلة بأنهم ارباب الكـلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون فى مناظرة الخصوم ، التنبيه ص ٣٥ — ٣٦ .

(١٣٤) شرح الفقه ص ١٠ ، الاصول ص ٢٤ ، من لم تبلغـه الدعوة ولم يكن مخاطبا بالاسـلام وحصلت عنـده عقائد التوحيد هل يصح ويثاب عليه فى الآخـرة ؟ عند بعض العلماء يصح كاسلام الصبى وعند الآخر لا يصح ، التحقيق ص ١٤٦ .

فى أن الاصـــل فى الاشياء الاباحة ما لم يرد نص بتحريمها(١٣٥) . وكان الناس قبل الشرائع على حكم العقل اى على البراءة الاصلية ومحبة الاشياء الطبيعية . الافعـــال قبل اكتمال الوحى على الاباحـــة ان لم يرد فيها شرع ولكن بعـــد اكتمال الوحى تكون الافعال طبقا لاحكام العقـــل وقوانين الطبيعة . قبل الوحى كان يمكن للعقل أن تســـوده الاهواء والانفعالات وللطبيعة أن تسودها قوة خارجية عنهـــا ولكن أحكام العقـــل وقوانين الطبيعة ثابتة منذ اكتمـــال الوحى . ليس وجوب العقـــل مساومة على الشرع فى أنـــه لا يجب شىء من قبل العقل فى مقـــابل أنه لا يجب شىء قبل ورود الشرع وكأن الله يدخل فى مساومة مع الانســـان ، لا يوجب العقل على الاول شىء ولا يوجب الشرع على الثانى شىء قبل وروده(١٣٦) . وهنا يبرز سؤال : ماذا كانت ديانات الانبياء قبل نبواتهم ؟ هل كان كل نبى على دين النبى الذى قبلـــه قبل أن تأتيه النبوة الجديدة ؟ هل كان على دين ابراهيم ، الحنيفية السمحة التى اكملهـــا الاسلام ؟ هل كان على دين العقـــل ؟ أم هل كان على البراءة الاصـــلية على الفطرة والطبيعة ؟ والحقيقة أن هـــذا سؤال ليس مجردا بل ينطبق على كل حالة على حدة . كان أنبياء بنو اسرائيل على دين الانبياء الســـابقين . ولا تنشأ الا مشكلة آدم على اى دين كان قبل أن يبلغه الله الرسالة ؟ فاذا كان آدم منذ وجوده فى الارض قد تلقى الوحى تكون النبوة معاصرة لوجـــود الانسان . أما خاتم الانبياء فقد كان على دين أبى الانبياء ابراهيم وهو دين العقل والطبيعة

---

(١٣٥) عند قوم من الفقهاء أن افعال العقلاء قبل الشرع على الحظر لا يباح شىء منها الا بدلالة شرعية ، الاصـــول ص ٢٠٣ ، وعند أهل الظاهر ان افعـــال العقلاء قبل الشرع على الاباحة فلا يحرم شىء منهـــا الا بشرع ويلزمهم أن يكـــون اعتقـــاد الحظر مباحا وما جاز اعتقاد حظره فهـــو محظور ، الاصول ص ٢٠٣ .

(١٣٦) فى التحسين والتقبيح وبيان أنه لا يجب على الله شىء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شىء قبل ورود الشرع ، النهاية ص ٣٧٠ .

والفطرة(١٣٧) .

ب — **اثبات العقل بعد السمع** . والحقائق العقلية هى اساس الحقائق الشرعية ، وان ابطال الاولى يرفع الثانية . وموضوعية القبم سابقة على حكم الشرع . وما حكم الشرع الا تأييد لها وتقوية للبواعث الانسانية وتحويل لها الى دوافع للسلوك ومقاصد واهداف . العقل ضرورى لفهم النقل والا نزل النقل على خواء وهبط الوحى فى فراغ . معرفة صحة السمع متوقفة على العقل . وما تفتقر صحة السمع اليه لا يجوز أن يحتاج فيه الى سمع لانه يؤدى الى الدور وبالتالى الى ابطال الاثنين . وان اثبات العلوم الضرورية سمعا تناقض لان العقل مكتف بذاته ولا يمكن اثباته الا بالعقل . فلا بمكن معرفة صحة الكتاب والسنة الا مع العلم بأن الله حكيم لا يفعل القبيح وذلك لا يعرف الا عقلا . يمكن معرفة الله اذن بالعقل دون السمع . وهناك الدواعى مع النظر والخواطر . لذلك كان النظر أول الواجبات(١٣٨) . أما المعجزة فهى تصديق لا تصور ، والنظر فى صدق النبى متوقف على العقل اذ أن العقل شرط صحة السمع وذلك يوجب كون العقل مستقلا بذاته دون سمع وليس فى حاجة الى كرم لطف أو بيان مصلحة . لو لم يكن الواجب عقلا لزم

---

(١٣٧) عند الاشاعرة كل نبى كان قبل نبوته مؤمنا بربه عارفا بتوحيده اما على حكم الدلائل العقلية واما على شريعة نبى قبله . وقالوا فى نبينا انه كان قبل نزول الوحى عليه على ملة ابراهيم . وقالت الكرامية انه كان على شريعة عيسى . وهذا عن طريق العقل جائز وان لم يرد به الخبر ، الاصول ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .

(١٣٨) لو رفضنا الحسن والقبح من الافعال الانسانية ورددناها الى الاحوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى نستنبطها من الاصول الشرعية حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل وقول على قول . ولا يمكن أن يقال لم ولانه اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للافعال التى هى عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الاحكام الدينية من حيث قبولها ، النهاية ص ٣٧٤ — ٣٧٥ ، وان الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع لما فهم أيضا بعد وروده ، الارشاد ص ٢٦٥ ، الاصلح ص ١٥١ — ١٥٣ .

افحام الانبياء الذين يعتمدون على البرهان والعقل . فصدق النبوة ليس بالمعجزة الخارجية بل بالبراهين الداخلية . كما ان جلب الصالح ودرء المفاسد وهو أساس الشريعة من استنباط العقل(١٣٩) . بل ان قانون الاستحقاق ذاته الذى تترتب عليه أمور المعاد من وضع العقل(١٤٠) .

ان معرفة النقل قائمة على معرفة العقل ووجوب النظر . وان ايجاد الادلة والبراهين لا يعنى الاعتماد على العقل بل هو بحث عن اساس عقلى للنص . وفى الغالب ما يكون اساسا خطابيا انفعاليا تصويريا فى حاجة الى نقد عقلى للنص حتى يتحول الى برهان محكم . ومثال ذلك دليل الحدوث ودليل التمانع ومعظم الادلة التى صاغها الاشاعرة . يمكن معرفة القانون العام من الوحى ومن العقل على السواء . ولكن نظرا لان معرفة الوحى قد تتغير بفعل النسخ فتظل المعرفة العقلية قائمة وثابتة ، فهى الضابط والمحك والمقياس . واذا ما ورد دليل الشرع فى ظاهره مخالفا لدليل العقل فانه يتم تأويله . فالعقل اساس السمع . ولا

---

(١٣٩) لو لم يكن أول واجب على المكلف واجبا عقليا اى يدرك العقل حسنه بذاته فيكون فاعله مستحقا للثواب فى حكم الله لزم افحام الانبياء ، التحقيق ص ١٤٥ ، فان لم يكن مدركا لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك الى افحام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللمخاطب أن يقول : ان لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه ، وان كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل ، والعقل لا يوجب ، ويستحيل ان يكون مدركه الشرع ، والشرع لا يثبت الا بالنظر فى المعجزة والا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدى الى أن تظهر صحة النبوة أصلا ، الاقتصاد ص ٩٨ — ٩٩ ، طريقان الزاميان اى النتائج المتناقضة لمسلمات الخصم ا — لو حسن من الله كل شىء لحسن منه الكذب وذلك ابطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون فى تصديقه للنبى كاذبا فلا يمكن التمييز بين النبى والمتنبىء وانه باطل اجماعا ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور ب — الاجماع على تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد وفى منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقائع فى الاحكام ، المواقف ص ٣٢٦ — ٣٢٧ ، انظر ايضا الفصل التاسع عن النبوة .

(١٤٠) وأما استحسان العقلاء انقاذ الغرقى واستقباحهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثانى ، النهاية ص ٣٧٩ .

يجوز وقوع تناقض بينهما(١٤١) . اذا تعارض النقل والعقل فانه يمكن حل هذا التعارض بالتأويل اما تأويل النصوص بعضها بالبعض او تأويلها جميعا بحيث تتفق مع العقل على ما هو معروف فى علم أصول الفقه فى باب « التعارض والتراجيح »(١٤٢) . واذا ثبت شىء بالسمع منه يجوز من جهة العقل ، فالعقل أساس النقل . وتظل الحجة النقلية ظنية ما لم تؤيدها حجة عقلية ولو واحدة طبقا لنظرية العلم الاولى(١٤٣) . اما عندما يكون النقل أساس العقل فان تطابقهما يتم لحساب النقل او يأتى اليقين من النقل ويفترض تطابق العقل معه فى حين أن النقل لا يعطى اليقين بمفرده . اذا كان النقل أساس العقل فأين بداهات العقول واولياتها ؟ وماذا عن نظرية العلم التى ظهرت فيها أوليات العقل كاحدى ركائزها ؟ وكيف يمكن الاستدلال والمحاجة دون أوليات العقول ؟(١٤٤)

وعلى هذا النحو ، وطبقا لبناء العقل يمكن تحديد الصلة بين العقل والسمع فى الافعال . فالواجب بالشرع هو الحسن بالعقل . والمحرم بالشرع هو القبيح بالعقل . ولا يمكن أن يكون الواجب بالشرع قبيحا بالعقل أو أن يكون المحرم بالشرع حسنا بالعقل . اما المباح فانه يلتقى فيه العقل والشرع معا . وقياسا على ذلك ايضا يمكن ادخال المندوب

---

(١٤١) ان دليل العقل اذا منع من شىء فالواجب فى السمع اذا ورد ظاهرا يقتضى ذلك أن تتأوله لان الناصب لادلة السمع هو الذى نصب ادلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض ، الطف ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

(١٤٢) مثال : ورد السمع بأن العوض على العاقلة فى قتل الخطأ الواقع على وجه مخصوص وهو يبدو معارضا لنظرية العوض الشاملة عند المعتزلة ، اللطف ص ٤١ .

(١٤٣) اللطف ص ٥٤١ ، أنظر ايضا الباب الثالث ، نظرية العلم .

(١٤٤) تظهر باستمرار عند ابن حزم العبارات الآتية : فهذه أوائل العقل التى لا يختلف عليها ذو عقل ... ولابد أن يعلم ذلك ضرورة بأول العقل لانه من علم بضرورة العقل يصح أنها ضرورات أوقعها الله فى النفس ولا سبيل الى الاستدلال البتة الا من هذه المقامات ، الفصل ج ١ ص ٦ — ٧ .

والمكـــروه فى البناء النظرى . ونظرا لانه لا توجد الا مقولتا الحسن والقبح المطلقتين فانه يمكن ضم الحرية الى العقل وبالتالى يتوحد شـــقا أصـــل العدل . وفى هذه الحالة يكون المندوب بالشرع حســـنا بالعقل اختيـــارا ويكون المكـــروه بالشرع قبيحا بالعقل اختيارا . لا يوجد واجب بالســـمع يكون قبيحا فى العقـــل ولا محظور فى الســـمع يكون حسنا فى العقل . ولا يكون مندوب فى السمع قبيحا فى العقل ولا مكروه فى السمع حسنا فى العقل . ولا يوجد مباح فى الســـمع يكون قبيحا فى العقل لانه فى حالة استواء الطرفين فى الحسن والقبح يكون الفعل الى الحسن اقرب . وفى حالة اســـتواء الطرفين فى الضرورة والاختيار يكون الفعل اقرب الى الطبيعة والبراءة الاصلية(١٤٥) .

وقد أسيء فهم هـــذا العمل العقلى فى النص ، واتهم بأنه تأويل اى اخراج النص من معنـــاه الحقيقى الى معنى مجازى بلا دليل فى حين ان هذا العمل العقلى فى النص عمل طبيعى لايجـــاد المعنى وتحويل النص الى اتســـاق عقلى ثم توجيهه الى احدى وظائفه وهـــو التأثير على النفوس

---

(١٤٥) بالرغم من عقلانية المعتزلة الا أن القاضى عبد الجبـــار يحاول هز هـــذا النسق العقلى بأمثلة فقهية مختارة فيقول ان جملة ما يؤثر السمع فى الكشف عن حـــال الافعال على اضرب منـــه : ا — ما يجب بالســـمع وكان مثله فى العقـــل قبيحا وهو قلب للنسق . ويضرب المثل بالصلاة مع أن الصـــلاة ليست مثلا على القبح ب — مرغب فيه كان مثله فى العقـــل قبيحا وهـــو قلب للنسق أيضا لان الواجب والمندوب حســـنان . ويضرب المثل بنوافل الصـــلوات مع أن النوافل ليست قبيحة جـ — واجب كان فى العقل مثله حســـنا وهو ما يتفق مع النســـق . ويضرب المثل بالزكـــاة والكفارات د — قبيح كان مثله فى العقـــل مباحا وهو قلب للنسق فالقبيح عقـــلا يكون محظور شرعا . ويضرب المثل بالزنا والاكل أيام الصـــوم وهى افعال قبيحة نظـــرا لانها لا تحقق حكمة الافعـــال أو التروك منها هـ — قبيح كان فى العقـــل مثله مرغبا فيه ويضرب المثل باطعام المساكين فى أيام الصيام مع أنه ليس قبيحـــا ز — مباح كان مثله محظورا وهو ضـــد النسق لان المباح شرعا يكون فى العقل حســـنا ويضرب المثل بذبح البهائم وهو غير قبيح فى العقل فالانسان ســـيد الكون وكل مخلوقات الكون طوع لفعله ؛ الاصلح ص ١٥٩ — ١٦٠ ، استحقاق الذم ص ٢٣٦ — ٢٦٤ ، أنظر ايضا رسالتنا : Les Mèthodes d'Exégèse, PP 356 - 373

بعد تحويل المعانى الى بواعث . وهو ضرورى أيضا لايجاد نسق لاحكام الشرع وتأسيس النقل على العقل حتى يكون الانسان صاحب موقف عقلانى فى العالم وفى نفس الوقت تكون أفعاله تحقيقا طبيعيا وعقلانيا لاحكام الشرع . والتأويل كعمل للعقل لا يكون تقليدا للقدماء واعتمادا على الروايات بل بناء على العقل الخالص . ولا يخرج عن السنة بل يوصل مراحلها ويجعلها مستمرة متصلة بلا انقطاع . وليس جرأة على الله بل اعتزاز بخلقه فالله ليس ارهابا للعقل وايحاء له بالقصور وعدم الفهم والعجز حتى يستسلم . وهو مناط الاجتهاد ، والاجتهاد أصل الشريعة . وهو ليس تحكيما للهوى بل يقوم على قواعد عقلية محكمة كما هو الحال فى قواعد الاجتهاد فى علم الاصول(١٤٦) .

جـ — **ما هور دور السمع ؟** ان القول بالمعارف العقلية ليس انكارا للنبوة أو اقلالا من شأن السمع أو خروجا على الرسول أو تحكيما للهوى مكان الوحى أو قولا بالقياس فى مقابل النص او بالرأى فى مقابل الامر . فالعقل هو الموضوعية والنزاهة فى مقابل الهوى والتحيز(١٤٧) . ومن ثم يكون من الخطأ تسمية القائلين بالمعارف العقلية منكرى النبوات . فامكانيات العقل البشرى فى الادراك ومعرفة الحقائق لا تنفى وجود السمع كواقع تاريخى وكامكانية نظرية(١٤٨) . السمع تأييد للعقل وتقوية ليقينه وزيادة

---

(١٤٦) هذا هو اتهام الاشاعرة للمعتزلة مثل « فتأويلك القرآن على غير تأويل وقولك برأيك الفقير » ، الابانة ص ٧٦ ، ص ١١ — ١٣ ، ص ٣٩ ، اللمع ص ٦٥ ، شرح الفقه ص ٢٨ — ٣٠ ، ٣٦ — ٣٩ ، ص ٤٨ ، ص ٨٧ ، ص ١١١ .

(١٤٧) فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجيا أو ليس ذلك قولا بتحسين العقل وتقبيحه وحكما بالهوى فى مقابلة النص واستكبارا على الامر بقياس العقل ؟ الملل جـ ١ ص ٢٤ ، وقد اتهم البغدادى المعتزلة بابطال فائدة مجىء الرسل وان لم يصرحوا به خوفا من الشناعة عند الاشاعة ، الاصول ص ١٤٩ — ١٥٠ .

(١٤٨) واما منكرو النبوات فقد منعوا أن يكون ادراكها الا بالعقول دون الشرع المنقول ، الغاية ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، ويتوجه الاتهام أيضا الى الفلاسفة فى جعل العقل أساس النقل .

للثقة به . الشرع تأكيد للعقل وتقوية له واعطائه مزيدا من اليقين . ومن هنا تأتى نظرية اللطف وقسمة الناس الى خاصة وعامة . فان لم يحتج الخاصة الى السمع نظرا فى المعرفة أو عملا فى ممارسة الحرية فقد تحتاجه العامة فى ادراكها للحقائق وكتقوية لعزائمها . للسمع اذن وظيفة معرفية نظرية فى اعطاء افتراضات سابقة للبرهنة عليها مع يقين مسبق بصحة الافتراض وتوجيه العقل لصحة البرهان . قد يكون مقياسا اذا ما اختلف العقلاء ، وحكما بين الخصوم . قد يكون تأكيدا وتثبيتا لحكم العقل منعا للشك وتأسيسا لليقين فى مقابل الخطأ الانسانى والتردد والتقلب بين وجهات النظر . قد يعطى الوصف الكامل ووجهة نظر شاملة متكاملة فى مقابل التجزئة الانسانية والتيه فى المتناهيات فى الصغر وفقدان النظرة الكلية . قد يساعد السمعلى تقصير مدة البحث بالتوجه مباشرة نحو الافتراض الاقرب الى التحقيق بدلا من تبدل الافتراضات مرات عدة ،وقد لا يقع الناظر على الافتراض الصحيح . قد تكون مهمة السمع عملية صرفة ، توجيه الانسان الى العمل وتقصير مدة البحث النظرى عن الاسس العامة حتى يخصص باقى الوقت للتفصيل وباقى العمر للتحقيق . ودور السمع تشريعى وان لم يكن معرفيا ، عمليا وان لم يكن نظريا(١٤٩) .

---

(١٤٩) الاصلح ص ١٥٣ ، الارشاد ص ٢٧١ ، ص ٣٨٧ — ٣٨٨ ، قال المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن أو قبيح فى نفسه كاشف ومبين وليس له أن يعكس القضية ، المواقف ص ٣٢٣ ، قالوا للعقل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان او مقبحة كصوم أول يوم من شوال ، المواقف ص ٣٢٤ ، الامر والنهى عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو بجهاته . ووافقهم الماتريدية بخلاف الاشاعرة ، حاشية الكلنبوى ص ١٣ ، واما عند الماتريدية القائلين بالجهة الحسنة والمقبحة فى الافعال قبل ورود الشرع فالعقل أيضا ليس بحاكم عندهم من جهة أن العلم بالحسن والقبح ليس فعلا

=

وكما أن السمع محكوم من العقل من أعلى فانه أيضا محكوم من الواقع من أسفل . وكما أن النقل مؤسس فى العقل فانه أيضا مؤسس فى الواقع . ومن ثم تكون صلة التاسيس بين أطراف ثلاث : النقل والعقل والواقع . كان الوضع التقليدى للمسالة هو العقل والسمع ، موضوع ذو شقين . وكان السؤال أيهما الاساس وايهما المؤسس ؟ هل السمع اساس العقل أم هل العقل اساس السمع وكأن العلاقة هى علاقة ادنى بأعلى واعلى بادنى ، علاقة تابع بمتبوع أو متبوع بتابع ، علاقة مرؤوس برئيس أو رئيس بمرؤوس ، علاقة فرع بأصل أو اصل بفرع وهى العلاقة الشائعة فى علم اصول الدين بل وفى التراث كله سواء فى الحكمة علاقة الطبيعيات بالالهيات وعلاقة الالهيات بالطبيعيات أو فى التصوف ، علاقة المخلوق بالخالق او علاقة الخالق بالمخلوق أو فى علم اصول الفقه ، علاقة الفرع بالاصل وعلاقة الاصل بالفرع كما هو الحال فى القياس الفقهى .

والحقيقة ان العلاقة بين السمع والعقل هى علاقة اتحاد كامل او حتى لا علاقة بالمرة لغياب طرفين متمايزين منفصلين . فالعقل هو السمع والسمع هو العقل . تحليل العقل يؤدى الى اكتشاف أوليات السمع وفهم السمع يؤدى الى اكتشاف المبادىء الاولية للعقل والحقائق الثابتة فى

للعقل صادرا عنه بالمباشرة أو بالتوليد كما هو الحال عند المعتزلة بل هو آلة للعلم يخلقه الله بواسطة أما الشرع فقط عند الاشاعرة أو بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية . ولذا وافقوا الاشاعرة فى أنه لا يجب عليه شىء مع موافقتهم للمعتزلة فى اثبات الحسن والقبح العقليين ، حاشية الكلنبوى ص ١٨٤ — ١٨٥ ، ص ١٨٧ ، ولا يعنى ذلك الا يكون الله موجبا لشىء ولا محسنا ولا مقبحا بل ان الله امكننا ذلك بنصب الادلة وتأكيدا للمعرفة بالوحى ، التعديل والتجوير ص ٦٥ ، ويقولون جاء الشرع مقويا ومؤكدا للعقل فلا ينفون الشرع أصلا والا كفروا قطعا ، التحفة ص ٢٨ — ٢٩ ، معنى الحاكم عند المعتزلة أى علم العقل وليس القضاء والقدر ووافقهم الماتريدية فى ذلك اى ارشاد العقل الى الحسن والقبح فى افعال العباد . فالعقل حاكم بمعنى دليل العقل ومرشده كالرسول . حاشية الكلنبوى ص ١٨٣ — ١٨٤ .

الحياة الانســــانية . العلاقة هى علاقة الحدس بالبرهان ، وكلاهما من عمل العقل ، علاقة الافتراض بالقانون وكلاهما من عمل العقل ، عــلاقة النظر بالعمل وكلاهما من عمل الانسان(١٥٠) .

والحقيقة ايضا أن هناك طرفا ناقصــــا فى هذه العلاقة الثنائية فى معادلة العقل والنقل وهــــو الواقع محك التفســــير والذى اليه يحتكم الطرفان السابقان . فالواقع هو عنصر التوحيد بين النقل والعقــــل . لا يفسر النقل الا باللجوء الى الواقع فقد خرج النقل منــــه بدليل تطور الوحى وأســـباب النزول والناسخ والمنسوخ . وفى علم أصــــول الدين تسبق نظرية الوجود نظــــرية الذات والصفات والافعــــال أى أن العالم ســــابق على الله فى البحث والتأصــــيل . وفى علوم الحكمة تســـبق الطبيعيات الالهيات . وفى علم اصــــول الفقه تقوم الشريعة على تحقيق المقاصد ، جلب المنافع ودفع المضار . وفى علوم التصــــوف يتجلى الحق فى الخلق والله فى العالم . ومن ثم يحضر الواقع فى بطن النص وقلبه ، ووظيفــة العقل ايجاد الوحدة بينهما ، الوحدة بين المضمون والشــــكل ، فالوقع هو المادة والنص هو الصورة(١٥١) .

خامســـا : الواجبـــات العقليـــة .

لما كان العقل أســــاس النقل سواء قبل البعثة او بعدها تظهــــر الواجبات العقلية من طبيعــــة العقل . ومن ثم كان الوجوب عقليا وليس

---

(١٥٠) هذا ما أكد عليه الفقهــــاء من الحديث باستمرار عن « اتفاق صحيح المنقول لصريح المعقــــول » كما هو الحال عند ابن تيمية فالنقــــل الصحيح لا يعارض العقل الصريح . ومن ثم فان صحة السمع ليست صحة بصدق الله ووجوده بل صحة تاريخية أى نقل القرآن والحديث بمناهج النقل الكتابى والشفاهى حتى تصبح صحة السمع علمية وليست غيبية ، انسانية وليست الهية . أنظر رسالتنا :

Les Mèthodes d'Exègèse, PP. 27 — 161

(١٥١) فان قيل ما أجزتموه عقلا هل اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا : قال شيخنا ذلك واقع شرعا ، الارشاد ص ٢٢٧ — ٢٢٨ وأيضا رسالتنا :

Les Méthodes d'Exégése, 2 me Partie, ch. 3. La structure "Priori du donné rèvélé, PP. 309 — 321

عاديا يتم بجريان العادات وبتكرار المجريات(١٥٢) . فماذا يعنى الوجوب ؟ ان تحليل اللغة المستعملة فى التعبير يكشف مستويين : المستوى الانسانى حيث تكون فيه اللغة تعبيرا عن موقف انسانى ثم مستوى انسانى ايضا يقوم على ادعاء أن اللغة تعبر عن موقف غير انسانى ، موقف مطلق مشخص(١٥٣) . ومن ثم فالواجب ليس صفة لوجود مشخص ضرورى بل صفة لمعنى انسانى ، وجوب القيم وموضوعاتها واستحالة عدمها . ليس الوجود الضرورى وجودا صوريا ولا يتحدد بالاستحالة المنطقية ولا وجودا ماديا يتحدد بالاستحالة الطبيعية بل هو وجب انسانى يتحدد باستحالة غياب القيمة . الوجوب هو الباعث على الفعل والاحساس بالدعوة وتحقيق الرسالة . الوجوب هو الوجود ، والوجود هو الوجوب(١٥٤) . يطلق الواجب اذن على مستويات أربعة . الاول الواجب الالهى بمعنى واجب الوجود وهو افتراض وجود القيمة وجودا موضوعيا ومشخصا تعبيرا عن وجودها الذاتى فى الانفعال . الثانى الواجب الطبيعى بمعنى ضرورة الظواهر الطبيعية وحتمية قوانينها ، وهو يقابل الوجوب الاول . قد يتحدان معا فى وجوب واحد كما هو الحال فى وحدة الوجود أو قدم

---

(١٥٢) حاشية الكلنبوى ص ١٨٦ — ١٨٧ ، ص ٢٠٦ .

(١٥٣) وقد لاحظ ذلك الغزالى قائلا « وجملة هذه الدعاوى (الواجبات العقلية تنبنى على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبح . ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول فى أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب دائما . كثر الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها . وكيف يخاطب خصمان فى أن العقل واجب أم غير واجب وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقا عليه فيما بينهما . فلنقدم البحث عن الاصطلاحات . ولابد من الوقوف على معنى ستة الفاظ هى : الواجب ، والحسن ، والقبيح ، والبعث ، والسفه ، والحكمة . فان هذه الالفاظ مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها . والوجه فى امثال هذه المباحث أن نطرح الالفاظ وتحصل المعانى فى العقل بعبارات اخرى ثم نلفت الى الالفاظ التى تم البحث عنها وننظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها ، الاقتصاد ٨٤ .

(١٥٤) أما الواجب فيطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة ، الاقتصاد ص ٨٤ — ٨٥ .

العالم وقد ينفصلان فى وجودين مستقلين كما هو الحال فى نظرية الخلق أو حدوث العالم . والثالث الواجب الانسانى اى ما يترجح فعله على تركه بناء على جلب المنافع ودفع المضار . وهى ليست الافعال الطبيعية البدائية مثل شرب العطشان وأكل الجائع سواء كان ذلك فى هذا العالم أم فى عالم آخر بل الافعال الارادية القصدية التى تكون نتيجة لممارسة الحرية . والرابع الواجب المنطقى الذى يؤدى وقوعه الى أمر محال أو انقلاب الشىء الى ضده . ولما كان الوجوب فى الطبيعة ضرورتها وحتمية قوانينها والوجوب فى العقل الضرورة المنطقية بقى الوجوب بمعنى واجب الوجود اى الله والوجوب بمعنى الواجب الاخلاقى فى الافعال . وهما فى الحقيقة وجوب واحد ووجود واحد . وليس الاشكال فى الوجوب الطبيعى مثل الحجر الساقط أو وجوب الشمس أو الوجوب المنطقى وهو ما يلزم من فرض عدمه المحال ولكن الاشكال فى الوجوب الالهى والوجوب الانسانى ، فى وجوب الله ووجوب القيمة الى اى حد يتحدان والى حد يتمايزان ؟ وان كان من الجائز ان يطلق الوجوب على الانسان فهل من الممكن اطلاقه على الله ؟ ولما كان الوجوب الانسانى يتحدد بجلب المنافع ودفع المضار فانه لا يطلق على الله ، فالله لا بجلب منفعة ولا يدفع مضرة عن نفسه . وان فعل ذلك فانما يفعله من خلال الشريعة لصالح الانسان ومن خلال الوجوب الانسانى . فالغاية اساس الوجوب الالهى أو الانسانى بناء على تحقيق المصالح ودرء المفاسد من خلال تحقيق مقاصد الشريعة التى يتحدد فيها القصد الالهى والقصد الانسانى . وان كان الوجوب الانسانى يعنى ما يستحق تاركه الذم فذلك مستحيل فى حق الله لانه المالك والمتصرف . واذا كان الوجوب يعنى ما تركه مخل بالحكمة فان ذلك ايضا مستحيل على الله لان افعاله كلها حكمة ومصلحة . واذا كان الوجوب يعنى ما قدر الله على نفسه الا يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائز فانه ايضا لا يجوز على الله لامتناع صدور خلافه عنه(١٥٥) . فالوجوب اذن انسانى محض يتم من خلال

---

(١٥٥) شرح الدوانى ص ١٨٥ — ١٨٩ .

الحرية والاختيار ومن خلال الترجيح والمقارنة بين البواعث قوة وغلبة . ليس المطلوب اذن المزايدة فى الايمان والتمحك بالالفاظ وتملق شعور العامة وايمان البسطاء بأن هناك من يقــول « يجب على الله أن يفعل كذا ! » وهو المجنون المأفون ! فكيف يجوز أن يحكم العقل أو العاقل على الله أو الخالق ؟ وكيف يوجب الله على نفســه بعد أن لم يزل غير موجب وكأنه كان مباحا له أن يعذب فأوجب على نفســه غير ذلك ؟ وكيف يكون الله موجبا ذلــك على نفســه منذ الازل وهو قول الدهرية ؟ ليس الامر فى صياغة الالفاظ . فما من أحد يرضى أن يقــال يجب على الله بل ولا حتى على الانســان . فالوجوب من العقل ومن الطبيعة ، من الحكمــة ومن الاشياء ، وجوب الحقائق العامة الذاتية وليس الوجوب الخارجى . وكان المزايدة تهدف الى استدعاء الشرطة وخفراء الدرك للقبض على المجرمين الخارجين على القانون الذين يشككون فى ســلطة الحاكم ويدبرون مؤامرة لقلب نظام الحكم !(١٥٦) .

١ — الخلق والتكليف .

وأول الواجبات العقلية هما الخلق والتكليف . وهما ان بدا لفظين الا انهما يدلان على واجب عقلى واحد هــو التكليف . ولا تكليف بلاخلق ، فالتكليف يتضمن الخلق بالضرورة . ولا يجــوز أيضا خلق بلا تكليف لان التكليف غــاية الخلق ، والخــلق بلا تكليف خلق بلا غــاية وبالتــالى يكــون عبثا . يستحيل اذن الخلق ابتداء لمجــرد الخلق ، بلا غاية أو

---

(١٥٦) فى مسائل لابى على الجبائى رئيس المعتزلة وابن رئيســهم كلام يردد فيــه كثيرا دون حياء ولا رهبة « يجب على الله أن يفعل كــذا » وكأنه المجنون يخبر عن نفســه أو عن رجل من عرض الناس . فليت شــعرى أما كان له عقل أو حس يســائل به نفسه فيقول ليت شعرى من أوجب على الله هذا الذى قضى بوجوب عليه . ولابد لكل وجوب وايجاب من موجب ضرورة والا كان يكون فعلا لا فاعل له وهذا كفر مما أجازه ... ولا يمانع بين جميع المعتزلة فى اطلاق هــذا الجنون من انه يجب على الله أن يفعل كذا أو يلزمه ان يفعل كذا فاعجبوا لهذا الكفر المحض ، الفصــل ص ٧٦ .

هدف وبــلا تكليف(١٥٧) . الخلق بلا تكليف انكــار للغائية . وما الغاية من خلق غــير مكلف وما الهدف منــه ؟ وكيف ينكرْ التعليل بالغائية والتعليل أساس الشرع ، والعلة الغائية عنـند القدماء هى العلة الفــاعلة الحقة ؟ لا تعــود الفائدة على الله ، وليس جلب النــافع لله ودرء المضار عنه . الفائدة للانســـان وجلب المنافع له ودرء المضــار عنه(١٥٨) . فلا خلق بلا حــرية وعقل وهما مدار التكليف . واذا ما تمنى الانســـان أن يخلق فى الجنـــة متنعما من غير ضرر وغم وألم واذا ما تمنى العقــلاء أن يكونوا فى هــذا العالم عدما وأن يكونوا نسيا منســيا أو أن لم يكونوا شيئا فان ذلــك انكار للوجود وتمن للعدم ومحو للحياة وللانســـان بل ولله لانه حينئذ لن يعرفه أحد . ويكون الفـــاء للوجود وتدميرا للذات ونهـــاية لكل شىء ونتيجة للاحســـاس بالغثيان وبالعبث وباللاغائية واللاهدف . وقد ياتى ذلك نتيجـــة للاعمال السيئة التى يقترفها الانســـان ، ونتيجة لعدم القيام بالواجب ولعدم اعمال الحرية والعقل . والكافر وحده هو الذى يقول « ياليتنى كنت ترابا » ولكن المؤمن يجد ما وعده ربــه حقا . ويتمنى الشــهيد أن يقتل ويحيا ويقتل ويحيى حتى لا يحــرم من لذة الشهادة . وقد يكون هــذا التمنى صورة مجازية للاحساس بالمسؤولية والتبعـــة والخــوف من عدم تأديتها ومحاســبة النفس محاسبة دقيقة وذلك مثــل « ليتنى ما ولدتنى أمى » . وكيف يأتى هــذا الاحساس للانبياء والمرسلين

---

(١٥٧) هذا هو موقف الاشاعرة ويشـــاركهم فيه بعض المعتزلة ؟ فى أن ابتداء الخلق غير واجب ، الاصلح ص ١١٠ — ١١٥ ، وقد اختلف المعتزلة هل يجوز أن يبتدأ الله الخلق فى الجنة ويبتداهم بالتفضــل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ولا يكلفهم شــيئا من المعرفة ويضطرهم الى معرفة ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٩ .

(١٥٨) الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلا واما آجلا أو يكــون نقيضـــه محال . والضرر محال فى حق الله . وليس فى ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال ... أن قيل : انما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة الخالق قلنا الكــلام فى قولكم لفائدة الخالق للتعليل والحكم المعلل هــو الوجوب . ونحن نطالب بفهم الحكم ولا يعنينا ذكر العلة .. ! ، الاقتصاد ص ٩١ — ٩٢ .

والاولياء الصالحين وهم أرباب الرسالات وأصحاب الدعوات ؟(١٥٩) لا يعنى وجوب الخلق ايجاب شيء على ارادة مطلقة بل الايجاب فى الحياة الانسانية حفاظا على عنصر الثبات فيه .

وقد يؤدى رفض الواجبات العقلية اى الوجوب الانسانى الى صياغة الامر المطلق والحاكم المطلق والسلطان المطلق الذى لا يراجعه احد . العدل فى طاعته والجور فى عصيانه . هو الذى يحدد مقياس العدل والظلم لا مراجعة عليه ولا قانون يخضع له(١٦٠) .

ولا يجوز الخلق ثم تخلية العباد بلا تكليف(١٦١) . ولا يعنى قول

---

(١٥٩) نقل عن الانبياء والاولياء والعقلاء قولهم « ليتنى كنت تبنة رفعها من الارض . ليتنى كنت ذلك الطائر » . وكل عاقل اذا راجع نفسه بين الوجود واللاوجود فانه يود لو انه لم يكن موجودا لما اعد له فى الاولى والعقبى . ولهذا نقل عن الانبياء المرسلين والاولياء الصالحين التكره لذلك والتبرم به حتى ان بعضهم قال « يا ليتنى كنت نسيا منسيا ، ياليتنى لم تلدنى أمى ، يا ليتنى لم اك شيئا » ، الغاية ص ٢٢٧ .

(١٦٠) لا واجب عقلا على العبد أو الله ، الارشاد ص ٢٦٨ ، نفس الايجاب على الله ، لا يجب عليه شيء ، توجه الامر عليه محال اجماعا لانه الآمر ، ولا يتعلق به أمر غيره ، الارشاد ص ٢٧١ ، الرب مخترع المخترعات فلا خالق سواه . وما يكتسبه العبد من خلق الله فلا معنى اذن فى دلالة العقل على وجوب شيء على العبد مع استحالة ايقاعه اياه ، الارشاد ص ٢٧١ ، العقل لا يوجب شيئا . قال أصحابنا الواجبات كلها معلومة بالشرع ، الاصول ص ٢٦٣ ، ان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع ، الاقتصاد ص ٨٤ ، يقول ابن حزم : كل ما فعل أو يفعل أى شيء كان فهو العدل والحق والحكمة والحقيقة . لا شك فى ذلك وانه لا جور الا ما سماه الله جورا . وهو ما ظهر فى عصيان عباده من الجن والانس مما خالف أمره ، وهو خالقه فيهم كما شاء ، الفصل ج ٣ ص ٩٩ — ١٠٠ ، وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصى ، يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله شيء ما بالعقل لا بالصلاح ولا الاصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر ، الملل ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(١٦١) فى أن التكليف المبتدأ غير واجب ، الاصلح ص ١١٥ — ١٢٠ ،
=

الكل بخلق الله وارادته التكليف فالتكليف جوهر الخـلق ، والخلق مرتكز على التكليف . الخلق مجـرد اشـارة الى معنى ، ودليل الى مدلول . وما دام كل معـلوم موجود فالتكليف هو السـبيل لتحقيق العلم وتحويله الى وجود . وفى التكليف لا يستوى الفعـلان لان حرية اسـتواء الطرفين غير موجودة نظرا لوجود البواعث . وترجيح فعل على آخر لا يمنع التكليف بل يؤكد حرية الاختيـار وقدرة العقل على التمييز . لذلك يوجد تفاوت فى الافعـال بين المثال والواقع او بين العزيمة والرخصـة كما يقـول الاصوليون . ولذلك ايضـا كان موضوع الايمان والعمل من موضوعات علم أصول الدين ، وقـد يكون التكليف أحد اسـباب الترجيح عن طريق الفكرة الموجهـة للفعل . لا يقع التكليف مـع الفعل او قبله فتلك هى الاستطاعة . التكليف مقرون بالخلق . بمجرد الخلق يحدث التكليف . فالخلق تكليف . ليست القضية حجة عقلية ووقوع فى تناقض منطقى بل القضـية تأسيس مشروع انسانى وجودى فعلى يشـكل العقل فيه أحد الوسـائل لتحقيق المشروع ولا يشكل نقيضا له . الغرض من التكليف اظهـار الحرية والعقل ، فالخلق مشروع خلق ، والوجود مشروع ايجاد . والتكليف هـو هذا النداء للخلق من اجل ممارسة الحرية واعمال العقل(١٦٢) .

= فى ان تكليف العـاقل لا يجب من حيث حصل عاقلا له ، الاصلح ص ١٢١ — ١٢٦ ، قـد يجوز منه أن يجعل عاقلا ولا يكلفه المعرفة بأن يضطره الى العلم به فيما يختص ذاته وفعله والى شكره على نعمه ، ويلجؤه الى الا يفعل القبيح بأن يعلمه انه لو رامه لمنع عنه وجعل بينـه وبينه ، الاصلح ص ١٢٦ — ١٣٧ ، وعند اهل السـنة يجوز تخلية العباد عن التكليف ، الاصول ص ١٤٩ ، وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله اذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر ، الملل جـ ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(١٦٢) احتج نفـاة التكليف بأمور أربعة : أ — اذا كان الكل بخلقه وارادته ففيم التكليف ؟ وعند المعتزلة ما كان معلوم الوجود فهـو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ب — التكليف عند استواء الداعين محـال أو يمتنع الفعل ، وعند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ففيم التكليف ؟ جـ — ان وقع التكليف حال حصول الفعل فمحال وان وجد قبل محال لان الفعل يعنى حصـول المقدور د — ان لم يكن الامر بالفعل الشاق غرض فهو عيب وغير جائز على الحكيم ، المحصل ص ١٥٠ .

ومن ثم كانت بعثة الرسل واجبة من أجل التكليف لعامة الناس(١٦٣) . وان اكثر حجج نفى التكليف مستمدة من الجبرية مما يدل على أن التكليف مرتبط بحرية افعال الانسان . وان كان الجبر نفيا للتكليف فذلك لان الله هو الذى يقوم بكل شيء ، بالخلق وبالتكليف وكان الانسان لا هدف له ولا غاية ، مجرد موجود كونى كالارض والنبات والحيوان والافلاك ، مجرد زينة ، وجود كغيره من الموجودات لا ميزة له ولا فضيلة . واذا ما اثبتت الجبرية جواز التكليف فانها تمنع من بيان صفته . وهذا انكار للعقل وقدرته على فهم الوحى . فالجبر الغاء لحرية الافعال ولقدرة العقل فى آن واحد . والمثل المشهور فى تكليف ابى جهل وابى لهب بالايمان وهو معلوم أنه سيكفر وبالتالى يبطل التكليف بنفى حرية الافعال اساسا ويجعل افعال الانسان كلها اضطرارية(١٦٤) . ان تكليف ابا لهب كان لكونه

---

(١٦٣) عند الاشاعرة لا يجب على الله بعثة الرسل . وانه لو بعث لم يكن قبيحا ولا محال بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة ، الاقتصاد ص ٨٤ ، لا يجب على الله شيء خلافا للمعتزلة ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، فى جواز تخلية العباد عن التكليف ، الشرح ص ١٣٠ — ١٥٢ ، لا يجب على الله شيء ، النظامية ص ٤٠ — ٥٠ ، وانه تعالى لا يجب على الله شيء اذ لا حاكم عليه ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، ندعى أنه يجوز ألا يكلف الله عباده ، الاقتصاد ص ٨٣ ، ندعى أنه يجوز لله أن لا يخلق واذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه واذا خلقهم فله أن لا يكلفهم ، واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه ، الاقتصاد ص ٩١ — ٩٢ ، وقد منعنا تحسين العقل وتقبيحه عند البصريين واوضحنا انه لا واجب على الله ، الارشاد ص ٢٩٥ ، وعند أهل السنة أن الله لو لم يكلف عباده شيئا كان عدلا منه . وهذا خلاف قول القدرية انه لو لم يكلفهم لم يكن حكيما . وقالوا : لو زاد فى تكليف العباد على ما كلفهم او نقص بعض ما كلفهم كان جائزا على خلاف قول من ابى ذلك من القدرية . وكذلك لو لم يخلق لم يلزمه بذلك خروج عن الحكمة وكان السابق حينئذ فى علمه انه لا يخلق . وقالوا : لو خلق الله الجمادات دون الاحياء جاز ذلك منه على خلاف قول القدرية انه لو لم يخلق الاحياء لم يكن حكيما . وقالوا لو خلق الله عباده كلهم فى الجنة لكان ذلك فضلا منه خلاف قول القدرية أنه لو فعل ذلك لـ ميكن حكيما ، الفرق ص ٣٤١ — ٣٤٢ ، الاصلح ص ١٣٧ — ١٤٠ .

(١٦٤) تعتمد شبه المجبرة على استحالة تجويز التكليف للعبد وعدم بيان صفة ما كلفه ، الشرح ص ٥٠٧ — ٥٠٩ ، انكار التكليف بحجة ان

مختارا . والاخبار عنـــه بأنه لا يؤمن نتيجـــة العلم وليس للارادة . ولو حدث على خلاف العلم فليس ذلـــك انقلاب العلم جهلا أو الجهل علمـــا بل لان هنـــاك حرية ارادة انسانية داخل الارادة الالهية وليس داخل العلم الالهى . بالاضافة الى أن علم الله علم تجريبى يحدث بعد الوقائع . والحياة امتحان ليعلم الله الفرق بين العاملين والمثبطين . والنسخ دليل على هذا الطابع البعدى للعلم الالهى . ولما كان العبث على الله محالا ، فالعبث هو فعل ما لا فائدة منه وما لا عقل فيه فيستحيل تكليف أبا جهل بالايمان وهو يعلم انه يكفر ويجبره على الكفر .

ليس الهدف من التكليف النعيم والثواب بل اداء الرسالة واظهـــار امكانيات الوجود الانســـانى فى ممارسة الحرية واعمـــال العقل(١٦٥) . وليست الغاية من التكليف استحقاق التعظيم لان التفضـــيل بالتعظيم قبيح لان الثواب ليس هدفا انما الغاية منـــه تأكيد الانســـانية وتحويلها من مشروع ممكن الى واقع متحقق . قـــد يعنى التعظيم امكانية أن يتحول الانسان الى اله والقضاء على محدودية الانســـان بفعله وبالتـــالى التشبه بالخالق والعودة اليه فيصبح الخالق وكان لا أحـــد معـــه كما كـــان .

=

العبد مجبور فيقبح تكليفه ولانه لو عرى عن الغرض كـــان عبثا فيقبح وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه ولا لغيره فانه قادر على تحصيله ابتداء فيقبح التكليف ، التحقيق ص ١٥١ — ١٥٢ ، ويقول القاضى ان تكليف أبا لهب كان من حيث كونه مختارا والاخبار عنـــه بأنه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافى الاختيـــار ، الشرح ص ١٤٧ — ١٤٨ ، أن قصة أبى جهل لا احتجاج بها فان ما كلفه بـــه ممكن فى نفسه وتمكن منه بكونه مقدورا له فلم يكن ما أوجدناه من التمكين غير واقع ولا متصـــور ، الغاية ص ٢٣٣ أ ص ٢٤٥ ، الشرح ص ٥١١ — ٥١٨ ، الاقتصـــاد ص ٩٣ — ٩٤ .

(١٦٥) عند فريق من المعتزلة لا يجوز أن يبدأ الله الخلق فى الجنـــة ويتفضل عليهم بالملذات دون الاذوات لان الله لا يجوز فى حكمته أن يعرض عباده الا لاعلى المنازل ، واعلى المنازل منزلة الثواب . لا يجوز الا يكلفهم الله المعرفة ، ويســـتحيل أن يكونوا اليها مضطرين . فلو لم يكونوا بهـــا مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به وذلك خروج عن الحكمة .

التكليف بهــذا المعنى خط مقابل للخلق . فاذا كان الخلق حــركة من الله الى العــالم فان التكليف يكون حركة من العــالم الى الله . ليس عيب التعظيم أنــه يقوم على الحسن والقبح العقليين بل عيبه انــه يربط الفعل بالجزاء وهــو ربط خارجي . نتيجة الافعــال مرتبطة بالافعال ذاتها . بل ان غياب الاســتحقاق لا يطعن فى وجوب الفعــل . وحدوث الضرر والمشقة والجهد المعاناة قد يكــون كل ذلك احد مظاهر التحدى الانسانى واقدامه على الفعل(١٦٦) .

التكليف نابع من طبيعة الانســان ، والوحى ما هو الا تأكيد لهــا . ولا يوجد انســان ، والاولى الا يوجد نبى أو ولى ، ويتمنى ألا يكــون انســانا ذا رسالة ، ويتمنى أن يكون جمادا أو طبيعــة . ولا يمكن أن يأتى الوحى الا مؤيدا للطبيعــة . وفى انكار الوحى للتكليف انكــار للوجود الانســانى . كيف يوجد انسان بلا تكليف ؟ ما دام الانسان قد وجد فرسالته توجد معــه . ومن الذى ســيقوم بتحقيق الوحى كنظام مثالى للعــالم ؟ ان الفرق بين الانســان والجماد هو التكليف ، اداء الرســالة والامانة . وما دام الانســان حرا عاقلا فانه يكون بالضرورة مكلفا . لذلك يقــرن الخلق بالتكليف فيكون الوجوب للخلق وللتكليف معــا . وجود الانســان اداؤه رســالته(١٦٧) . وماذا يعنى العالم بلا خلق ولا تكليف ؟ وكيف نعرف

---

(١٦٦) قالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق ، المحصل ص ١٤٩ — ١٥٠ ، الطوالع ص ١٩٧ — ١٩٨ ، المطالع ١٩٨ .

(١٦٧) هذا هو معنى الآية المشهورة « انا عرضــنا الامانة على الســموات والارض والجبال ، فأبين أن يحملنها وأشفقن منهــا وحملها الانسان » (٣٣ : ٧٢) ، وهو ايضــا معنى خلافة الانســان لله فى الارض « واذا قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفــة » (٢ : ٣٠) ، « ليستخلفنكم فى الارض كما اســتخلف الذين من قبلهم » (٢٤ : ٢٥) ، « ان يشــأ يذهبكم ويســتخلف من بعدكم ما يشــاء » (٦ : ١٣٣) ، « ويستخلف ربى قوما غيركم ولا تنصرونه شــيئا » (١١ : ٥٧) ، « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما اســتخلف الذين من قبلــهم » (٢٤ : ٥٥) « وهو الذى جعلــكم خلائف الارض » (٦ : ١٦٥ ، ٣٥ : ٣٩) « ثم جعلنــاكم خلائف فى الارض » (١٠ : ١٤ ، ١٠ : ٧٣) « ويجعلكم خلفاء الارض » (٢٧ : ٦٢) .

الله بلا خلق ولا تكليف ؟ لا تعــرف الذات الا من ذات اخــرى ترى فـ الذات الاولى نفســها كموضوع كما ترى الذات الاولى نفســها فى الذات الثانية كموضوع ، خروجا من الوحدة الصورية الفارغة(١٦٨) .

والتكليف داخل فى حــدود الطاقة الانسانية لانه تعبير عن بذل الجهد وبالتــالى يستحيل تكليف ما لا يطاق . وكيف يكون التكليف مجــرد كلام من متكلم الى آخــر ليس له شرط الا الفهم ؟ الا يتضمن الكــلام طلبا للفعل ، والفعل فى حاجة الى قــدرة واستطاعة ؟ هل الوحى مجــرد كلام مفهوم وليس نداء للفعل ونظــاما مثاليا للعالم يتحقق بقدرة الانســان ؟ التكليف قائم على فهم الخطــاب وعلى بذل المجهود وليس مجرد فهم نظرى دون تحقق عملى . واذا كان النقل أســاس العقل فان حتى شرط الفهم لا يكون مطلوبا . صــحيح ان التكليف لغويا يكون من اعلى الى ادنى وان الالتماس يكون من المثل وان الدعــاء والســؤال يكونان من ادنى الى اعلى ولكن المســألة ليست علاقة أعلى بأدنى او ادنى بأعلى أو مثــل بمثله بل التأكيد على وظيفة العقــل وغاية الفعل وقدرة الارادة دفاعا عن الوجــود . فالوجود نفســه مشروع ايجاد يثبت بالحرية والعقل . ان دعاءنا لله بالا يكلفنــا ما لا طاقة لنا به قــد تم تحقيقه بالفعل فى فرض الصلوات الخمس وليس الخمســين وفى الناسخ والمنســوخ والانتهاء الى سماحة الشريعة والاعتراف بالتخفف والضعف والوهن . وهــو ما وضعه علماء الاصــول فى قواعــد معروفة باســم « لا ضرر ولا ضرار » ، « الضرورات تبيــح المحظورات » ... الخ . وحجة تكليف ايمــان ابى لهب حجــة فى الجبر وتكليف ما لا يطاق وهدم العقل . وكيف بواقعــة واحدة تكون اساســا لعلم باكمله وهو علم العقائد فى العقليات ، فى أصلى التوحيد والعدل ؟(١٦٩)

---

(١٦٨) هذا هو معنى الحديث القدسى المشهور الذى يردده الصوفية « كنت كنزيا مخفيا فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » .

(١٦٩) عند الاشاعرة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ... تكليف ما لا يطاق جائز عندنا نتيجــة لانه لا يجب عليــه شىء ولا يقبح منــه شىء ، يفعل

=

لا يجــوز اذن تكليف ما لا يطاق ، لا فرق فى ذلك بين تكليف العاصى الذى علم بعصيانه من قبل كما هو الحال فى حال أبى لهب وأبى جهــل وبين تكليف يقوم على الجمع بين الضدين وقلب الحقائق أو التكليف بأمر ممكن غير متعلق بالقــدرة(١٧٠) . ان تكليف ما لا يطاق ســفه وعبث وكلاهما قبيح يجب تركه . واذا كانت الغــاية من التكليف التحقيق فكيف يتم التكليف بما لا يطاق ؟ واذا كانت الغاية من التكليف تنفيذ الاحكام فكيف يخرج الفعــل عن حدود الطاقة ؟(١٧١) .

= ما يشــاء ويحكم ما يريد ولا معقب لحكمه ، المواقف ص ٣٣٠ — ٣٣١ ، لله أن يكلف العبــاد ما يطيقونه وما لا يطيقونه ... التكليف نوع خطاب لــه متعلق وهو المكلف بــه وشرطه أنيكون مفهوما فقط . وأما كونــه ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكــلام ، الاقتصــاد ص ٨٣ ، له أن يكلفنا ما لا طاقة لنــا به . ولو شــاء ذلك لكان من حقه . ولو لم يكن له ذلــك لما أمرنا فى الا يحملنا ذلــك ، الفصل ج ٣ ص ١٠٠ ، انــه تعالى مطلق التصرف فلا يقبح منــه شىء البتة . وكلام المعتزلة انما يرجع الى قياس الغائب على الشــاهد وهو باطل بالضرورة . فتكليف علام الغيوب لحكم ومصــالح وأسرار فى نفس التكليف وفى استحقاق الثواب والعقــاب قد لا تهتدى العقول اليها ، التحقيق ص ١٤٧ .

(١٧٠) ما لا يطاق على مراتب ثلاث : أ — أدناها امتنــاع الفعل لعلم الله بعــدم وقوعه أو ارادته أو اخباره فمثله لا تتعلق بــه القدرة الحادثة لانهــا لا تتعلق بالضدين . والتكليف بهــذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصى مكلفــا ب — اقصاها لامتنــاع النفس ، مفهومة كالجمع بين الضــدين وقلب الحقائق وهذا غير مقصود الوقــوع ... المواقف ص ٣٣٠ — ٣٣١ ، مراتب المحــال ثلاثة : أ — ما يمتنع بعلم الله أنــه لا يقــع أو بارادته أو باخباره ولا نزاع فى وقــوع التكليف به ب — ما يمتنع لذاته كقلب الحقــائق وفى التكليف بــه تردد لانه يستدعى تصــور المكلف به واقعا ج — ما أمكن فى نفســه ولكن لم يقع متعلقا لقدرة وهو التكليف بما لا يطاق ، التحقيق ص ١٤٧ — ١٤٨ .

(١٧١) عند المعتزلة تكليف ما لا يطــاق سفه وعبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمــة فيجب تركه ، التحقيق ص ١٤٧ ، انكرت المعتزلة تكليف ما لا يطاق ، الاقتصاد ص ٨٣ ، قبح تكليف ما لا يطــاق ، المحصل ص ١٤٧ ، قبحه المعتزلة عقــلا فان كلف الاعمى نقط المصــاحف والزمــه المشى الى أقاصى البــلاد طلب منه الطيران الى الســماء عد سفيها ، وقبح ذلك فى بداية العقول وكان كآمر الجماد ، المواقف ص ٣٣٠ — ٣٣١ .

٢ — شكر المنعم .

قد يكون « شكر المنعم » من الواجبات العقلية . فشكر المنعم حسن وعدم الشكر قبيح . ويظهر فى مقدمات الاصول الخمسة فى الاعتزال مثل النظر(١٧٢) . فالقصد من النعمة الاحسان ، لذلك استوجبت الشكر . ولكن يبقى سؤال : هل الانسان محسن اليه ؟ النعمة هى المنفعة اى اللذة والسرور ، والمنفعة بها مصالح العباد أساس الشرع وليست هبة أو تفضلا . وهى من الطبيعة وليست من ارادة مشخصة . الشكر الوحيد هو تمثل الطبيعة او معارضتها ونفيها ورفضها والتنكر لها . والاعتراف بالشكر لا يكون باللسان او بالقلب بل بالعمل ، والقلب عمل للشعور . العبادات اعمال رمزية لا تكفى للشكر ولا تدل عليه لانها صورية بلا مضمون . انما الاعمال المباشرة هى التى تفى بالشكر ، الاعمال ذات المضمون التى تحقق رسالة الانسان فى الحياة . الاعمال شكر . والشكر الوحيد هو العمل وتأدية الواجب بصرف النظر عن ارضاء أحد فى أن يحقق أوامر الله ونواهيه(١٧٣) . لا شكر ولا جحود ولكن مجرد اداء الواجب وتحقيق الرسالة . ولا يمكن التوفيق بين الطاعة التى تكون شكرا والطاعة التى تسعى لنيل الثواب ، فهما فعلان متضادان . والنعم منها ما لا يقدر عليها الا الله مثل الحياة والموت ومنها ما يقدر عليها غيره مثل نعمة المعرفة ونعمة الجهاد . فاذا استوجبت

---

(١٧٢) شكر المنعم عند المعتزلة من الواجبات العقلية . يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء لحق نعمته ثم يجىء عليه الثواب على الشكر . الاقتصاد ص ٩٦ — ٩٧ ، وعند الجبائى وابنه المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية ، الملل ج ١ ص ١١٧ ، شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عند المعتزلة حاشية الخلخالى ص ٢٠٣ ، الشرح ص ١٣٤ ، ص ٧٧ — ٨٥ ، العاقل اذا علم ان له ربا وجوز فى ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكره ولو شكره لاثابه وأكرم مثواه . ولو كفر لعاقبه وأراده . فاذا اضطر له الجائزان فالعقل يرشده الى ايثار ما يؤديه الى الامن من العقاب وارتقاب الثواب ، الارشاد ص ٢٦٨ .

(١٧٣) الارشاد ص ٢٧٢ ، الغاية ص ٢٤١ .

الاولى الشكر لانها من فعل الغير فان الثانية لا تستوجبه لانها من فعل الذات . واذا كانت المنافع ثلاثة : التفضل وهو النفع الموصل الى الغير اولا ، والعوض وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والاجلال ثانيا ، والثواب وهو النفع المستحق عى سبيل الاجلال والتعظيم ثالثا فان الشكر يكون فى الاول فقط أى فى التفضل ابتداء ولا يكون فى العوض والثواب لانهما استحقاق . الشكر اذن احدى صور الاستحقاق اى ربط الانسان بغيره بقانون متبادل لاداء الحقوق المتبادلة . ان الحقائق موجودة فى الطبيعة والشكر اسقاط انسانى عليها وخلط بين الحقائق الطبيعية الضرورية والمعاملات الانسانية الحرة . اذا كانت نعم الله ابتداء تستوجب الشكر فان نعمه التى تتم بجهد الانسان وفعله نتيجة طبيعية للعمل . وكيف يكون الشكر وهو قليل على نعم كثيرة متجددة لا يمكن استيفاء حقها من الشكر ؟(١٧٤) وكيف يتم الشكر على اداء الواجب وفى الامثال العامية « لا شكر على واجب » ؟ واذا كان الشكر لطلب الثناء وتجنب العقاب فكيف لا يقع الشاكر فى التملق ، تملق طرف واقتضاء من طرف آخر ؟ واذا كان الشكر ليس فقط للنعم بل للتوفيق فان الانسان سيتحول من كونه فاعلا الى كونه شاكرا ، يلهث لسانه بالحمد والشكر ويصبح صوفيا ذليلا اسير النعمة ، ويتحول موقف الانسان فى العالم من موقف الفاعل الى موقف المستجدى والسائل أو الشاكر والحامد . ويصبح الشكر بديلا عن الفعل بل وقضاء عليه وقبولا للافعال الخارجية خيرها وشرها فما على الانسان الا الشكر . ان تعارض الخاطرين ، أحدهما بالشكر والآخر بعدم الشكر يجّعل كليهما واردين فى السلوك الانسانى(١٧٥). وكون الشكر عادة لا يعنى غياب اى اساس عقلى له فاختلاف العادات لا يعنى اختلاف معانيها . التجربة الانسانية واحدة بالرغم من اختلاف

---

(١٧٤) حاشية الخلخالى ص ٢٠٣ .

(١٧٥) الارشاد ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، الفصل ص ٧٩ — ٨١ .

ظروفها(١٧٦) . ان انكار الشــكر قد يضع الانســان أيضا فى علاقة آلية مع الغير ومع مبادئه ، ويتحول الى مجرد آلة لتنفيذ الاحكــام . وقد يحتاج الانســان أحيانا الى الاعتراف بالفضل والجميل كنوع من الاعتراف بالحق تقوية للعزيمة واستمرارا للفعل الحــر . لذلك لا تثار القضــية فى الجبر لان الله خلق العالم اضطرارا لا لغرض ، جلب نفع أو دفع ضرر ، وكأن الله خلقه عبثا بلا غاية منه أو فيــه .

سادسا : تنزيه الله عن فعل القبائح .

اذا كانت الواجبات العقليــة مثل الخلق والتكليف وشــكر النعم واجبات من جانب الانســان فقد تمتد الواجبات العقلية فتشمل أيضــا الله نظــرا لان لفظ الوجوب يطلق على الانســان والله معا ، على الوجوب الاخلاقى والجوب بمعنى واجب الوجــود . بل ان الواجب العقــلى الاول اى الخلق والتكليف يصعب الحكم عليــه هل هو واجب انسانى أم واجب « الهى » . فالله هو الخالق وهــو المكلف والانسان هو المخلوق وهو المكلف . والواجب الثانى ، شــكر المنعم ، يصعب التمييز فيه أيضا بين الانســان وهو الشــاكر وبين الله وهــو المشكور ، فالشكر فعل مشترك بين الشاكر والمشكور والا كان هناك جحود ونكران .

---

(١٧٦) النهاية ص ٢٨٣ ، وحجة الشهرستانى أن الشــكر عادة لا معنى . قال الاســتاذ أبو اسحق : الشــكر يتعب الشــاكر ولا ينفع المشــكور فلا فائدة فى فعله لاســتواء فعله وتركه . وعند المعتزلة الشكر ينفع الشــاكر ولا يضر المشــكور . قال الاستاذ : ربما يضر الشاكر لانه شــكر قليل ونعمــه كثيرة . وعند المعتزلة الشــاكر لا يقتصر على بعض النعم . قال الاســتاذ : الشكر لا يكافىء النعم ولا يقابلها . الشــكر عن طريق رضى المشــكور على الشاكر ، وهــذا بالسمع ، فالشكر يحسن بالشرع ، النهــاية ص ٣٩٠ — ٣٩١ ، ويعطى الغزالى حجتين لنتــائج الشكر : ا ــ الاشتغال به يصرف العبد عن الدنيــا (وذلك نقد للتصوف) ب ــ الاشتغال به قد يجعل الانسان فضولا للتعرف على من يشكره فيفكر فى الذات والصفات والافعال (وذلك تحريم لعلم الكلام) الاقتصــاد ص ٩٦ — ٩٧ .

وهناك واجبات عقلية اخــرى يتضح فيها هذا التوتر بين الجانبين ، جانب الله وجانب الانســـان وذلك مثــل تنزيه الله عن فعــل القبائح والشرور والآثام والمعاصى وتبرئته عن فعل الظلم . وكيف يمكن اضــافة القبائح الى الله ؟ كيف يمكن تجويز الظلم والجــور عليه ؟ ان لم تكن هناك واجبات عقلية فما هــو الطريق الى تنزيه الله عن فعل القبيح ؟ تجمــع الامة على أن الله لا يفعــل القبيح ولا يترك الواجب ولكن الخــلاف فى الاساس والتصور . هل يرجع ذلك الى ذاته وصــفاته ، فهو الحــاكم يفعل ما يشاء فى حكمه ، وملك يفعل ما يريد فى ملكه أم لان ذلك حكم العقل رعاية للصــلاح والاصلح واعمالا للغائية والعلية وتعويضــا عن الآلام او على أقل تقدير لطفا بالعباد ؟ التنزيه الاول يرجع الى طبيعة الذات فى حين أن التنزيه الثانى يرجع الى مصالح العباد . الاول مفروض من جانب الله ، والثانى مفترض من جانب الانسان .

١ — هل الله خالق الخير والشر ؟

ان أول طريق لتنزيه الله عن فعل القبائح يرجع الى أن الله خالق كل شىء ، يفعل ما يريد فلا واجب عليه ولا قبيح فى فعله . ولذلــك راجع الى طبيعته وذاته . هو مالك كل شىء يتصرف فى ملكه كما يشــاء . لا يوجد مقياس لفعله ولا حكم بأمر ولا بنهى(١٧٧) .

---

(١٧٧) عند الاشــاعرة اجمعت الامة على ان الله لا يفعــل القبيح ولا يترك الواجب من جهــة أنه لا قبح ولا واجب عليــه . فالله حاكم يحكم فيما يريد ، المواقف ص ٣٢٨ ، القول المفيد ص ٥٣ ، حاشــية الكلنبوى ص ١٨٥ ، وهو أنه سبحانه مالك الملك على الاطلاق ، وكل من كان مالك الملك على الاطلاق فانه يتصرف فى ملكــه ، ومن تصرف فى ملكه فانــه لا شىء من افعاله قبيح ، المســائل ص ٣٧٦ ، والدليل على أن كل ما فعله فله فعلــه انه المالك القاهر الذى ليس بمملوك ولا فوقــه قبيح ولا آمر ولا زاجر ولا ما ظهر ولا من رسم له الرســوم وحد له الحدود . فــاذا كان هــذا هكذا لم يقبح منــه شىء اذا كان الشىء انما يقبح منا لانا تجاوزنا ما حد لنا واتينا ما لم نملك اثباتــه فلما لم يكن البــارى مملوكا ولا تحت

=

ولكن الا يضــل المالك ؟ اليس له من يراجعه ؟ الا يوجد مقياس موضوعى آخــر عن عقل او طبيعة او جماعة ، من مصلحة او مفســدة ؟ وهل العــالم مملوك أم هو موجود ؟ هل يقــع العالم فى مقولة الملكيــة أم فى مقولة الوجود ؟ الا يؤدى ذلــك الى الجبر المطلق وبالتــالى يرجع موضوع الحسن والقبح الى الموضوع الاول وهــو خلق الافعــال ؟ اليس فى ذلك اثبات للقبــح كحق للمالك دون تبرئته منــه ؟ وكيف يكون الله مسؤولا عن الشر والآثام والظلم والقبائح التى لا يمكن نفيها وان أمكن تبرئة الذات منهــا ؟ وهل يتم حل قضــية ، وهى قضية تنزيه الله عن فعل الشرور ، بخلق قضية اخــرى وهى الوقــوع فى القضــاء والقدر وانكار الشرور فى العالم عن طريق هدم خلق الافعال الذى تم اثباته أولا فى الشق الاول من أصــل العدل ؟ ان قبول كل شىء من الله هــو قضــاء على خلق الافعال والحسن والقبح معا لانــه انكار لمسؤولية الانســان عن الشر وجعل الله مسؤولا عنه . كما أنه انكار للشر ليس لانه نقص فى الخير فى الادراك الانســانى ولكن تبرئة لله منه عن طريق نســبة كل شىء اليه وبالتالى محو التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الحسن والقبح(١٧٨) .

=

آمر لم يقبح منــه شىء ، اللمع ص ١١٧ — ١١٨ ، وكذلــك ليس ظلما خلقه للافعال التى هى من عباده كفر وظلم وجــور لانه لا آمر عليــه ولا ناهيا بل الامر له والملك لــه ، الفصل جـ ٣ ص ٨٢ — ٨٣ ، ولا يهتدى أحد الا من هداه الله ولا يضل أحد الا من أضله الله ، ولا يكــون فى العالم الا ما أراد الله كونه من خير أو شر وغير ذلــك ، وما لم يرد كونه فــلا يكون البتة ، الفصل جـ ٣ ص ٧٧ — ٧٨ .

(١٧٨) ان الله يجوز فى حقه أن يخلق الخير والشر ، ان الامــور خيرها وشرها بقضــاء وقدر ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ، جواز أن يخلق الله سبحانه الخير والشر ، المحصــل ص ٢٩ — ٣٢ ، فى أنه ســبحانه لا قبيح فى أفعاله ولا يجوز وصــفها بانها قبيحة ، المســائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨، الله خالق الخــير هو أيضا خالق الشر . بل ان القــدرة أعم من التاثير والكسب ، القول المفيد ص ٣٨ — ٣٩ ، مذهب أهل الســنة ان الله يجوز عليــه خلق الخير والشر خلافا للمعتزلة فى الحسن والقبح وخلق الافعال ،

=

والحقيقة أن ذلك تضخيم للسؤال الاول واحالته الى سؤال أعم تحاشيا من الاجابة الخاصة . فبدل ان يكون السؤال على مستوى الفعل الانسانى فانه يصبح على مستوى الكون والخلق . بدلا من ان يكون السؤال هل الله هو خالق القبح فى افعال الانسان يصبح هل الله خالق الشر خلقه للخير فى الكون ؟ هل يضر الله كما ينفع ؟ والسؤال يتوجه الى الشر وليس الى الخير لانه من الطبيعى أن يصدر الخير عن الخير بالرغم مما يثير ذلك فى موضوع خلق الافعال . ويتوجه نحو الشر لتبرئة الله عن الشر فينتهى باثباته له لما كان خالقا لكل شىء . ويدل السؤال التقليدى هل يقال خلق الله الشر ؟ على البناء النفسى نفسه الذى يدل عليه سؤال هل يرزق الله الحرام ؟ فى آخر موضوع خلق الافعال ، فى الاجال والارزاق والاسعار . وبدلا من أن يكون الهدف تبرئة الله من الشر فانه ينتهى الى تبرئة الانسان منه وجعل الله مسؤولا عن كل شىء كما هو الحال فى الجبر(١٧٩) . ان اخطاء الجبر كثيرة وعلى رأسها اضافة القبيح الى الله مع أن الهدف كان هو تنزيهه عن فعله . وكيف يصدر القبح عن الحسن والشر عن الخير ؟ والجبر أيضا انكار لحرية الانسان ومسؤوليته عن القبح ، هذه الحرية التى تم اثباتها من قبل فى خلق الافعال وأصبحت أحد مكتسبات العدل ، ومن ثم يهدم

التحفة ص ١٤ ، شرح عبد السلام ص ١٠٢ — ١٠٣ ، وقد قيل شعرا :

فهو تعالى خالق كل عمل خيرا وشرا فاجتنب أهل الزلل

الوسيلة ص ٣٨

وجئز عليه خلق الشر والخير كالاسلام وجهل الكفر

الجوهرة ص ١٤ — ١٥

(١٧٩) عند أهل الاثبات (الاشاعرة) ينفع الله المؤمنين ويضر الكافرين فى الحقيقة فى دنياهم وفى ذلك فريقان : أ — ان الله نعما على الكافرين فى دنياهم كنحو المال وصحة البدن ب — ابى ذلك بعضهم لان كل ما فعله بالكفار انما فعله بهم ليكفروا ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ — ١٩٦ ، وعند أهل الاثبات ايضا عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر فى الحقيقة وأن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ .

علم أصـــول الدين ما بناه من قبل ، ويعود من البداية لاثبات الحرية .
كما أنه اثبات الوجود الموضوعى للقبيح لانه مخلوق ، والخلق شىء ، ولا
يمكن أن يخلق العـــدم أو النقص أو الغيـــاب . وبدلا من تبرئة الله من
فعل القبيـــح فانه يثبت مرتين ، كفعل الهى وكوجـــود موضوعى ، مرة
فى الله ومـــرة فى الكون ، والانسان كموجود بين عالمين غائب وحريتـــه
ساقطة . وفى الوقت نفســـه ينتفى القبح الانســـانى نظرا لتسليم الانسان
بكل شىء واعتبـــاره القبح من نســـيج الوجود وأحد مخلوقات الله .
ويصبح الجبر ســـلاحا ذا حدين ، ينقلب من الانســـان الى الله ، فالقبح
ضرورة كونية لا يستطيع أحد أن يغير منها . فتسلب الحـــرية من الانسان
كما تسلب الحرية من الله وكأن الله يفعل الشر ضرورة فعله للخير . ان
اثبات قدرة مشخصة على فعل القبيح الغـــاء لقوانين العقل وحـــرية
الانســـان ، ويقوم على التشـــبيه وعلى اسقاط الانســـان لنفســـه خارجا
عنـــه(١٨٠) . واذا كان من الصـــعب ايجاد حجج عقلية على الجبر وجعل
الله خالقا للخير والشر فانه يسهل ايجاد حجج نقلية ومنهـــا قصة غواية
ابليس لآدم كجـــزء من الخطة الالهية . وهـــذا انكار للحرية الانسانية ،
انكـــار لقدرة الانسان على الدخول فى التحـــدى مع الآخر الغـــاوى .
فالانســـان هو المخلوق الوحيد الذى يعيش فى عالمين ، عالم الخير والشر ،
عالم الضرورة والحرية فى حين تعيش باقى المخلوقات فى عالم واحد ،
الحتمية للخير او الحتمية للشر ، وهما العالمان اللذان ســـميا عالم الملائكة

---

(١٨٠) اضافت المجبرة الى الله كل قبيح ، الشرح ص ٣٠١ ، اضافت القبـــائح الى الله من جميع الوجوه ، المحيط ص ٢٤٥ ، وقالت : أن كون القبيح قبيحا من الله مستحيل ، الشرح ص ٧٠ ، وقالت : الله غـــير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وان قدر على أن يجعلـــه كسبا للعبد وبالتالى ناقضـــوا حيث اضافوا الى الله كل قبيح ، وعند المجبرة لا يوصف بالقـــدرة على ان يفعل خلاف ما علم أنه يفعل ، الشرح ص ٣١٣ ،ويبرىء الاشـــاعرة الله من ان يكون جائرا ســـفيها فاعلا للقبيح بالرغم من نسبة كل شىء اليه ، الابانة ص ٤٧ — ٥٤ .

والشـياطين اعتمادا على الصورة الفنيـة(١٨١) . والحقيقة أن الحجج النقليـة معارضة بأخرى تنزه الله عن فعـل الشرور والقبائح والآثام والمعاصى وتنسب ذلك كله الى الانسان اثباتا لحريته وتثبيتا لمسؤلينه(١٨٢) .

وهل يكفى تنزيه الله عن القبـائح ذاتا وصـفاتا ، وتنزيهه عن الشـهوة والغضب حتى لا يكون هنـاك شر فى العالم ؟ والحقيقة أن تنزيه الله عن فعل القبيح بالعودة الى الذات والصفات ليس استدلالا بل اثباتا للتوحيد دون تعامل مع القبائح والشرور والظلم والجور فى العالم اى تناول أفعال الانسان ومسؤوليته عنهـا . وهو عجز عن الانتقـال من التوحيد الى العـدل وحل مسائل العدل بالعود الى أصل التوحيد(١٨٣) . بالاضافة

---

(١٨١) يقول ابليس : اذا خلقنى اللـه وكلفنى عموما وخصـوصا ولعننى ثم طرقنى الى الجنـة وكانت الخصومة بينى وبين آدم فلم سلطنى على أولاده حتى أراهم من حيث لا يروننى وتؤثر فيهم وسوستى ولا تؤثر فى حولهم وقدرتهم واسـتطاعتهم ؟ وما الحكمة فى ذلـك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون أن يحيدون عنهـا فيعيشـون طاهرين وكان أحـرى بهم واليق بالحكمـة ؟ سلمت بهـذا كله ، خلقنى وكلفنى مطلقا ومقيـدا! واذا لم أطـع لعننى وطردنى واذا أردت دخول الجنـة مكننى وطرقنى واذا عملت عملى أخرجنى ثم سلطنى على بنى آدم فلم اذا استمهلته أمهلنى ؟ وما الحكمـة فى ذلك بعد أن لو اهلكنى فى الحـال استراح آدم والخلق منى وما بقى شر ما فى العـالم ؟ أليس بقاء العالم على نظـام الخير خيرا من امتزاجه بالشر ؟ الملل ج ١ ص ١٥ — ٢٣ .

(١٨٢) وذلك مثـل « وما أصابك من حسـنة فمن الله وما أصابك من سـيئة فمن نفسك » (٤ : ٤٩) ، الانصاف ص ١٥٢ — ١٥٣ ، « والله لا يحب الفسـاد » (٢ : ٢٠٥) ، الانصاف ص ١٦٢ ، « فوكزه موسى فقضى عليـه قال هذا من عمل الشـيطان » (٢٨ : ١٥) ، الانصـاف ص ١٥١ — ١٥٢ ، « وما ترى فى خلق الرحمن من تفـاوت » (٦٧ : ٣) ، الانصـاف ص ١٥٠ — ١٥١ ، « وما ربك بظـلام للعبيد » ، الابانة ص ٥١ ، الشرح ص ٣١٥ — ٣١٦ ، المحيط ص ٢٢٥ — ٢٤٨ ، « ان الله لا يظلم مثقـال ذرة » (٤ : ٤٠) ، « ولا يظلم ربك أحدا » (١٨ : ٤٩) ، « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض » (٤٢ : ٢٧) .

(١٨٣) فى أنـه سبحانه لا قبيح فى افعاله ولا يجوز وصف افعـاله

=

الى أن هـذا التصور المثالى للذات انما هـو ناشىء عن نفى صفات النقص عن الانسان وبالتالى فان منشأه العدل . فكيف يأتى التوحيد كحل لمسألة العدل ؟ اللهم الا اذا جعلنا التوحيد ناشئا من العدل ، وكان العدل اساس التوحيد ! وكيف يتم تبرئة الذات المشخص عن فعل القبيح وفى الوقت نفسه يكون قادرا على كل شىء بفعل الخلق ؟(١٨٤) ان اثبات الصفات والافعال على ما بان فى التوحيد يؤدى الى القضاء على حرية الافعال كما انه يؤدى الى انكار الصفات الموضوعية فى الاشياء .

وقد يتم تنزيه الذات المشخص وذلك بالتمييز بين الذات والصفات واثبات صفات زائدة على الذات فتكون صفات افعال وليست صفات ذات(١٨٥) . ولكن فى هـذه الحالة تفعل الصفات فى العالم وتهب الاشياء صفاتها من الخارج . وبالتالى تكون الاشياء تابعة فى صفاتها الى قدرة خارجة عنها . فاذا ما كانت الصفات مساوية للذات فان الصفات لا تفعل فى العالم ، وترد الى العالم موضوعيته ، وتصبح صفاته ذاتية ثابتة لا تتغير . فتظهر صفات الاشياء فى ذاتها وكأن صفات الذات تصبح صفات

= بكونها قبيحة . والدليل عليه انه منزه عن الشهوة والغضب واللغو فى الافعال وثبت أنه خالق كل شىء فيلزم الا بكون شىء من افعاله قبيح لانه لو كان شيئا من افعاله قبيحا لوجب ان لا يخلق الله ذلك الفعل ، المسائل ص ٣٧٦ .

(١٨٤) الكلام فى العدل . المقصود أن نبين أنه تعالى لا يفعل الا الحسن ولابد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد به الا على وجه معين . ونبين تنزيهه عن القبيح بعد الدلالة على أنه قادر على ما اذا فعله كان قبيحا وأن القبيح لا يستحيل منه لامر يرجع الى احواله كونه ربا مالكا ناهيا ، التعديل والتجوير ص ٣ — ٤ ، فى أن الله موصوف بالقدرة على ما لو فعله كان قبيحا ، الشرح ص ١٠٨ — ٢٩٩ .

(١٨٥) لا يصح أن ننزه عنه كثيرا من الافعال الا بعد بيان كونها افعالا . وذلك يقتضى أن نبين أن الكلام فعله وليس هـو من صفات ذاته وكذلك القول فى الارادة لانه لا يصح أن ننزهه عن ارادة القبائح لقبحها الا بعد كونها فعلا وابطال قول انه مريد لنفسه ، التعديل والتجوير ص ٤ .

الاشياء . ويكون الامر والنهى من الله كاشــفين عن الحسن والقبــح فى الاشــياء . ولا يثبت حسن الفعل او قبحــه بحسن الفاعل أو قبحه بل يثبت حسن الوضــع الناشىء عن الفعل او قبحه . فالفعل وان كان صادرا عن فاعل الا أنه يهدف الى تغيير بنــاء الواقع . فحسنه وقبحه موضوعيان لا شخصيين(١٨٦) . وليس المقصــود من طرح مسألة الصفات الذاتية للافعال تبرئة الذات المشخص واتهام النفس ، فهذا موقف بطولى عاجز ، بطولى لانه يقــوم على اتهام النفس وتبرئة الغــير ، وعاجز لانه غير قادر على ادراك الصفات الذاتية للافعال . ودفاعا عن الله الخــير واثباتا لمســؤولية الانسان عن الشر تكون الاجابة أن الله ليس خالقــا للشر . الخير والشر صــورتان عامتان لمواقف اجتماعية ، نافعة أو ضارة ، وليســا شيئين مجسمين . هى أوضاع اجتماعية ناشئة عن ممارســة حريات الافراد وضغوط الجماهير . ومع أن النفى أكثر تنزيهــا لانه يضع عواطف التاليه فى حيز الكمــال الا انه يؤدى الى اثبات الحرية الانسانية . فالانســان يتحمل افعاله وهو مسؤول عنــها حتى ولو لم يكن عنها راضيا . وتلك طبيعــة الفعل الحر والاحســاس بالمسؤولية عنه(١٨٧) . قــد

---

(١٨٦) المحيط ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، ص ٢٥٤ .

(١٨٧) عند المعتزلة لا يجــوز أن يضر الله احدا فى الحقيقة ، مقالات جـ ٢ ص ١٩٥ — ١٩٦ ، وعند المعتزلة الا عباد ، يخلق الله الشر الذى هو عرض والسيئات التى هى عقوبات ، وهو شر فى المجاز وسيئا فى المجــاز ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٧ ، وعند الجبائى ان الله لا يضر أحــدا فى باب الدين ولكنه يضر أبدان الكفار بالعذاب فى جهنم بالآلام التى يعاقبهم بها . الله خير بما فعل من الخير لان من كثر منه الشر قيل له شرير . الامراض والاســقام ليست بشر فى الحقيقة وانما هى شر فى المجــاز وكذلك جهنم . فاعل الشر شرير . وعذاب جهنم ليس بخير ولا شر فى الحقيقة لان الخير هو النعمة وما للانسان من نفعة والشر هــو العبث والفساد وعذاب جهنم فليس بصــلاح ولا فســاد ، وليس برحمة ولا منفعة ولكنــه عدل وحكمة ، مقالات جـ ٢ ص ١٩٥ ، وعند الخمارية الخمر ليست من فعل الله وانما هى من فعل الخمار لان الله لا يفعــل ما يكون سبب المعصية ، الفرق ص ٢٧٩ ، وهذا هو موقف المعتزلة الا ابو موسى المردار ، مقالات جـ ٢ ص ١٧٦ ، وهو ايضــا موقف غيلان الدمشقى فالله يريد أمرا فلا يكون =

يكون الشر مجرد عرض أو يكون عقابا فى الآخرة نتيجة للافعال وطبقا للاستحقاق وقد يكون مجازا لا حقيقة . وفى كل الحالات تثبت مسؤولية الانسان عنه . الافعال الحسنة والقبيحة هى افعال الانسان ، والانسان مسؤول عنها فى العالم وأمام الناس .

٢ — هل الله قادر على فعل القبيح ؟

وهو السؤال نفسه السابق ولكن مركز على الصفات وخاصة القدرة على الفعل الانسانى . واثباتا لحق الذات ومطلق الصفات يكون الرد بالايجاب . فالله قادر على فعل القبيح . ويمكن اثبات ذلك بعدة حجج عقلية منها القسمة العقلية . فاما أن يفعله ويقبح منه فعله وبالتالى تلزمه الحجج لتنزيهه عن فعل القبيح أو يحسن منه وهو غير معقول(١٨٨). ولما كان اثبات قدرة ذات مشخص على القبيح طعنا فى التنزيه وضربا للصفات بعضها بالبعض الآخر واعلاء للقدرة فوق الحكمة فان اثبات افعال لا واقع لها بل لمجرد اثبات قدرة هو اثبات قدرة ينقصها الوعى والعقل والحكمة وبالتالى يكون اثبات القدرة اولى . لا توجد اذن افعال بلا قدرة . يثبت حسن الافعال وقبحها الارادة الواعية وراء الافعال . القدرة والعلم كصفتين مطلقتين لذات مشخص واحد لا يتعارضان(١٨٩) .

= أو ما يكون ما لا يريد ، مقالات جـ ٢ ص ١٦٧ ، وقد أنكر عباد أن يخلق الله شيئا نسميه شرا أو سيئة فى الحقيقة ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٧ ، ان الله لم يفعل شرا بوجه من الوجوه . ولم يقل ان عذاب جهنم شر فى الحقيقة ولا فى المجاز وكذلك قوله فى الامراض والاسقام . وهو يعارض المعتزلة قائلا : اذا قلتم ان البارى فعل فعلا هو شر على وجه من الوجوه فما انكرتم أن يكون شريرا ، مقالات جـ ٢ ص ٢٩٥ ، وعند الاسكافى عذاب جهنم خير فى الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة بمعنى أنه نظر لعباده اذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر ، مقالات جـ ٢ ص ١٩٥ .

(١٨٨) الشرح ص ٣١٨ ص ١٢٩ — ١٣٢ ، ص ١٥٧ — ١٧٦ ، المحيط ص ٢٤٨ — ٢٥٠ ، الشرح ص ٣١٤ .

(١٨٩) المحيط ص ٢٤٦ ، ص ٢٦٣ ، التعديل والتجوير ص ١٣٢ — ١٣٤ .

والقـــادر على الفعل قادر على جنسه . ولما كان الحسن مثل القبح فالقادر على الحسن قادر على القبح . تتعدى قدرة الذات المشخص من القــدرة على القبيـــح وجنسه الى القدرة على جميع الاجناس في الطبيعة . بل ان الانسان اذا كان قــادرا فانه يكون قادرا على مقــدور غيره . اذ تساعد الرغبة فى البطولة من لا يســتطيع أن يكون بطلا فى تحــويل عجزه الى قدرة مشــخصة يجعلها قادرة على عمل مـــا هو عاجز عنه أو أقــدر مما هو عليه قادر(١٩٠) . ولو استوى الصـــدق والكذب فان الانســـان يكون أقرب الى فعل الصدق . وهــو الدليل نفسه لاثبات الحسن والقبح العقليين ، وأن الفاعل قـــد يفعل الفعل لحســـنه ، وأن الانسان قادر على التفرقة بين من أحسن وبين من أســاء اليه . ولو قال فعلت الحسن لحســـنه لكان الجواب مقنعا(١٩١) . وحكم القادر لنفســـه أقوى من حكم القـــادر بقدرة فى أن مقــدوره لا ينحصر فى جنس واحد . الفعل تعبير عن ضرورة(١٩٢) . وفعل لا يقع ضرورة ، بل قـــد لا يقع ولا يقع فعل لا يهدف على عكس البشر(١٩٣) . والحقيقة ان هـــذه الحجج كلها انما تثبت القدرة النظرية دون تخصــيصها بالقبح . وتؤدى الى ظهور الواقع الانسانى الهش ثم تدعو الحاجة الى اجراء تنزيهى مضاد وقياسا للغائب على الشاهد

---

(١٩٠) التعديل والتجوير ، ص ١٥٧ — ١٧٦ ، المحيط ص ٢٤٨ — ٢٥٠ ، الشرح ص ٣١٤ .

(١٩١) التعديل والتجوير ص ٢١٤ — ٢٣٠ .

(١٩٢) الشرح ص ٣١٨ — ٣٣٢ ، المحيط ص ٢٤٦ — ٢٥٩ .

(١٩٣) المحيط ص ٢٦٠ — ٢٦١ ، الشرح ص ٣٠٢ — ٣٠٥ ، التعديل والتجوير ص ١٧٧ — ١٨٠ ، فى ذكر الدلالة على أنه تعـــالى قادر على ما اذا وقع كان قبيحـــا . نفى القبيح عن الله فعلا . انما يصـــح ويمكن بعد أن يكون قادرا عليـــه فأما ما لم يقدر على الشىء فنفيه عنه محال ، التعديل والتجوير ص ١٢٩ ، والعجيب أن يكـــون ذلك هو موقف القاضى عبد الجبار من المعتزلة وهو ما لم يصـــل اليه الاشعرى نفســـه ، وقد جوز العطوى من أصحاب الاشعرى الظلم والكذب وباقى القبائح على الله ، الشرح ص ٣١٨ — ٣١٩ ، المحيط ص ٢٥٤ .

وتوجد حلول متوسطة تحاول الجمع بين اثبات القدرة واثبات العدالة الانسانية . ومنها اثبات الاولى نظرا والثانية عملا ، الاولى كحق نظرى والثانية كواقع عملى . وعيب ذلك الحال هو اعتبار الحق النظرى غير واقع ، واعتبار الواقع العملى غير قائم على حق نظرى ، وبالتالى الفصل بين النظر والعمل وهو ما لا يجوز لا فى علم الله ولا فى فعله الحكيم(١٩٧) . وقد يحدث الجمع بين القدرة المطلقة والعدالة الانسانية باثبات حق القدرة المطلقة ثم وضعها فى نطاق الكمال . فالمطلب الخلقى يوجب الحق الطبيعى . والكمال هنا هو الحسن العقلى والعلم . فالعلم فضيلة وصفة من صفات الكمال والظلم جهل وآفة يعبر عن حاجة ، جلب منفعة أو دفع مضرة وهو ما يستحيل على الله(١٩٨) . وقد يعاد وضع المسألة من جديد دون الدخول فى المتاهة العقلية ثم يفرض الشعور بالتنزيه صياغة عقلية جديدة . وهنا لا تفعل القدرة

---

(١٩٧) هذه هى احدى مقالات المعتزلة مثل مقالة القاضى عبد الجبار ، مقالات جـ ١ ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

(١٩٨) هذا هو موقف أبو الهذيل اذ يقول ان الله قادر على أن يظلم ويكذب ولكنه محال لان ذلك نقص والله كامل . الظلم آفة والله ليس بآفة فمحال أن يفعل الظلم ، الفرق ص ١٩٨ — ٢٠١ ، وهو أيضا موقف محمد بن شبيب . فهو يقدر على الظلم ولكن الظلم آفة والله ليس آفة ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٠ ، وعند أبى على وأبى هاشم يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما وكذبا وانه لا يفعله لعلمه بقبحه وباستغنائه عن فعله ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ، استحالة القدرة على الظلم لان الظلم لا يقع الا من ذى حاجة حاملة على اعتقاده أو جاهل بقبحه . العدل لا يقع الا لاجتناب منفعة ودفع مضرة والذى يفعله يجب عليه لعلمه بحسنه أو قبحه . وكذلك يجيب أهل السنة بالاثبات ولكن لا يجوز وقوع الظلم لقبحه وغناه عنه وعلمه بغناه عنه والظلم جهل والله عالم ، الفرق ص ٢٠٠ — ٢٠١ ، وعند باقى المعتزلة فى البصرة الله قادر على العدل يجب أن يكون قادرا على الظلم ، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادرا على الكذب وان لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما ولغناه عنهما . ولكن القدرة على شيء هى القدرة على ضده ، الفرق ص ١٣٤ ، لو كان قادرا عليه لصح تقدير وقوعه منه ولو وقع لدل على جهله وحاجته ؛ وهذا اثبات قدرته على دلالة تدل على جهله وحاجته ، المحيط ص ٢٤٨ — ٢٤٩ ، الشرح ص ٣١٥ ، التعديل والتجوير ص ١٣٥ — ١٣٧ .

وهو أســـاس الفكر التشبيهى . وما الحكمة من اثبات القـــدرة النظرية على فعل القبيح ثم حدها بعد ذلك بحكم العقل فالله لا يفعـــل القبيح ولا يترك الواجب بحكم العقـــل ؟ وكيف يتم التوفيق بين القـــدرة على فعل القبح وانـــه ما هو قبيح منـــه يتركه وما يجب عليه يفعله اذ لا حاكم بقبح القبح ووجوب الواجب الا العقـــل ؟(١٩٤) وكيف يكون قادرا على فعل القبيـــح وهـــو صادق لذاته ؟ الا يفترض ذلـــك تناقضا بين الذات والصفات(١٩٥) ؟ وما الحكمة من اثبات القـــدرة النظرية على فعل القبيح ثم تقييدها بوجوب الصـــلاح والاصلح فى الدنيا والتعويض عن الآلام فى الآخرة وباللطف(١٩٦) ؟ ان اثبات القدرة على مـــا اذا فعله كان قبيحا اثبات نظـــرى خالص دفاعا عن حق الذات الخالص . وان اثباتا نظريا لقـــدرة الذات على فعل القبيح لا يثبت شيئا بالفعل . فما الفائدة من قدرة نظرية لا تتحقق عملا ؟ وكيف تكـــون قدرة ذات مطلق غير متحققة بالفعـــل ؟ ان اثبات قـــدرة نظرا ونفيهـــا عملا أقرب ما يكون الى تحصيل الحاصـــل أو اثبات الشىء ونفيه أو اثبات العلـــة ونفى المعلول . ان اثبات قـــدرة للذات المشخص على فعل القبيح اخراج للانسان من موقفه وتنصيبه مدافعا عن غـــيره وليس مدافعا عن نفســـه . وان اثبات قدرة للذات المشـــخص على فعل القبيح قد لا يثبت قدرة بقدر ما يثبت طغيانا . صحيح أن القـــدرة قدرة عاقلة وليست قـــدرة غاشمة ، وهى قدرة مدركة للقبيح وفعله ولكن تظل القدرة أعلى من الحكمة . ان جواز القدرة على الكذب تغليب للحـــرية على العقل وهو غير معقول تماما مثل جـــواز عدم القدرة على الكذب وتغليب العقل على الحرية .

---

(١٩٤) لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وأن افعاله كلها حســـنة ، الشرح ص ٣٠١ .

(١٩٥) وأوجبوا عليه اللطف والثواب على الطاعة والعقـــاب على المعصية ، وفعل الاصلح للعباد فى الدنيا والعوض عن الآلام ، المواقف ص ٣٢٨ — ٣٣٠ ، وهذا هو موقف جمهور المعتزلة .

(١٩٦) الشرح ص ٣١٩ — ٣٢٠ ، وهذا هو ايضا موقف القاضى عبد الجبار .

العدل اضطرارا بل اختيارا أى أن الحرية العاقلة التى تميز الانسان أعطيت للقدرة المشخصة فأنارتها(١٩٩) . ومن ضمن الحلول المتوسطة الاخرى أن يخلق الله الظلم للظالم والجور للجائر . فالظلم والجور ليسا فعلين صوريين بل فعلان ماديان(٢٠٠) . ويصبح الامر أكثر اشكالا اذا ما تدخل الله فى أفعال العباد وأجبرهم على الجور والظلم . فمن أجل حل قضية العدل تثار من جديد قضية الحرية وينتهى فيها الى الجبر(٢٠١) . فاذا كان الرد بالايجاب أى اثبات القدرة كتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال فان ذلك يقضى بتاتا على العدالة الانسانية وعلى مثالها فى العدل الالهى(٢٠٢) . ويكون التنزيه قد أراد تأكيد جانب

---

(١٩٩) هذا هو موقف الخياط : الله لا يفعل العدل طباعا أى مضطرا بل باختيار . الله مختار للعدل ومحال أن يختار الجور ، الانتصار ص ١٤٢ — ١٤٥ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، المطبوع غير المضطر ، فالمطبوع مضطر ضرورة والمضطر قادر على الاختيار ، الانتصار ص ٢٣ — ٢٥ .

(٢٠٠) يتفق الاشاعرة والمعتزلة على أن الله لا يوصف بالقدرة على التفضل بفعل القبيح ، المحيط ص ٢٤٥ ، ليست أفعال القبيح من فعل الله مباشرة لسببين : أ — خلق الله ظلما للظالم به والجور جورا للجائر والكذب كذبا للكاذب ب — الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصور والفعل بل من حيث مخالفة الامر ، الانصاف ص ١٥٦ — ١٥٧ ، وعند ابن حزم الله لا يفعل الظلم لانه وضع فى نفوسنا تلك المعرفة أى بداهات العقول ، الفصل ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٢٠١) قال قوم من أهل الاثبات : الله قادر على أن يضطر عباده الى ظلم وجور ، ولا جور فى العالم ولا ظلم فيه الا والله فاعل لذلك ، مقالات جـ ١ ص ٢٠٨ .

(٢٠٢) جوز بعض الرافضة ذلك ، مقالات جـ ١ ص ١٠٦ ، وعند البعض الآخر يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولا يظلم ولا يكذب وانه قادر على ما علمه وأخبر انه لا يفعله أن يفعله ، مقالات جـ ١ ص ١٣٨ — ١٣٩ ، وقال فريق من المعتزلة أنه قادر على الظلم يعنى أنه قادر على أن يظلم ، وعند البلخى الله يقدر على العدل وخلافه والظلم وخلافه ، وعند محمد بن عيسى ومعمر ، الله قادر على الجور ، وعند الاشج الله قادر على الظلم والكذب ولو ظلم وكذب لكان عدلا ، الفرق ص ٢٠٠ ، وعند أهل السنة الله قادر على الجور فهو قادر على كل مقدور ولو وقع منه لم يكن ظلما منه ، الفرق ص ٢٠١ .

فتقضى على جانب آخر . بل انه يقضى على الفعـل الالهى ذاته لان القدرة المطلقة قادرة على فعل ما اخبر عنه انه لا يفعل ! وهذا طعن للانسان فى العدالة البشرية وقضـاء على ما يمكن للانسان أن يجعله رسالته . وتكون النتيجة فى السـلوك البشرى القضـاء على الحياة الانسانية وعلى كل ما فيها من قيم واثبـات الدكتاتورية والطغيان . ففى الامكان القضـاء على كل شىء فى هذا العالم ثم بث روح المذلة والاستكانة والرهبة والخوف . فليس هناك قيمة ثابتة يدافع الانسـان عنها ويركن اليها . ومن ضمن الحلول المتوسطة الجمع بين الاثبات والنفى للمحافظة على القـدرة المطلقة والحرية الانسـانية فى آن واحد مثل نفى علم قديم بالارادة ثم اثبات حدوث هـذه الارادة بالفعل(٢٠٣) . ولكن هل بنفى العلم القديم من أجل اثبات الحرية ، وهو نقص فى عواطف التأليه بالنسـبة الى العلم كما انه يثبت تدخل الارادة حتى ولو كانت حادثة وبالتـالى تنتفى الحرية ؟ ومن نـوع الحلول المتوسـطة نفسها التفرقة بين ارادتين ، ارادة ذات قديمـة وارادة فعل حادثة أو بين ارادة التكوين وهى شـاملة للاشياء جميعا وارادة الفعل التى تترك للفعل الانسـانى حريته واستقلاله(٢٠٤) . أما الجمع بين النفى والاثبات من أجل تنزيه التأليه عن الشر واثبات الحـرية الانسانية للشر فانه ايضا يحد من القـدرة المعظمة وفى الوقت نفسه ينفى القدرة الانسانية للخير ، ويوزع الخير والشر بين الله والانسان(٢٠٥) .

وتتوالى الحلول المتوسـطة الى أن تصبح أقرب الى نفى القدرة .لى

---

(٢٠٣) هذا هو حل بعض المعتزلة الا بشر وعباد . ولم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أراده .

(٢٠٤) التقسيم الاول هو حل بشر . فالارادة لديه ضربان ارادة فعل وارادة ذات . والثانية غير لائقة بمعاصى خلقه وان كانت تقع على سائر الاشياء ، مقالات ج ٢ ص ١٧٦ ، ويقول بشر : اذا علم حدوث شىء من افعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه ، الفرق ص ١٥٦ .

(٢٠٥) هذا هو رأى المفضلية اصحاب فضل القرشى . فالطاعـة أرادها الله والمعصية لم يردها ، مقالات ج ٢ ص ١٧٦ .

فعل القبيح وبالتالى نفى القدرة على الظلم باعتباره المثل الصارخ على القبح . وتصبح الغاية من نفى القدرة على فعل القبيح هو تنزيه الله عن فعل الظلم ، وبالتالى يبلغ أصل العدل قمته فى نفى نقيضه وهو الظلم . فبعد تدخل القدرة الالهية فى مواجهة الفعل الانسانى لاثبات عظمتها وسيطرتها عليه انتقلت الى العدالة الانسانية لاثبات قدرتها على قلبها وتغييرها الى الضد . ومن ثم ظهر السؤال بوضوح : هل يوصف الله بالقدرة على الظلم ؟ فاذا كان الرد بالايجاب تتحول القدرة الى شبح مخيف يقضى على المبادىء الانسانية العامة التى تماثل صفات الله المطلقة . تنفرد صفة وهى القدرة تصول وتجول فى باقى الصفات كالعدل وعلى آثار العدل فى الحرية الانسانية مثل العدالة . ويكون الطريق الى التنزيه هو اثبات القدرة على فعل الضد . ولما كان الضد على الانسان فانه لا يستعصى على القدرة المعظمة . اما الرد بالنفى فانه حد لهذه القدرة فى مواجهة العدل . ويأتى هذا الحد من داخل القدرة ذاتها فهى قدرة تقوم على الحكمة والرحمة والعقل وتظهر فى الطبيعة ولا توجب الحدث . وقد تكون مجرد افتراض نظرى أو تمن يعبر عنه باداة الشرط « لو » ثم يصل الامر الى نفى القدرة الالهية علانية حرصا على العدل الانسانى .

قد يكون السبب فى حد القدرة هى الحكمة استنكافا من تعبير عدم القدرة وهو اخف من القول بالعجز . وقد تشفع الحكمة بالرحمة كى تصبح حكمة عملية أو بالعقل لتصبح حكمة نظرية . فالله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعل لحكمته ورحمته ، وهما صفتان للذات ، ويقدر على الظلم ولكن العقل يدل على أنه لا يفعل(٢٠٦) . وقد يكون قادرا على ظلم الاطفال والمجانين دون العقلاء . وذلك يعنى أن العقل قدرة على

---

(٢٠٦) عند أبى الهذيل ، لا يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يجوز ويظلم ويكذب فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته ، ولا يفعلهما أصلا ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٩ ، اثبات القدرة واجب ولكن العقل يمنع من وقوع الظلم ، يقدر على الظلم ولكن العقول تدل على أنه لا يظلم .

مقاومة الظلم والدفــاع عن العدل . وهو الضامن للقيم والحارس لحقوق الانســان . ولا مكان لضعاف العقــول ولا للاغبياء فى هذا العالم . ومن ذلك فان هــذا التصور لا يجعل العدل صــفة ذات بل وجود صفة فعل متغير متقلب طبقا لاحــوال الناس ، وكان اللــه ينتهز الفرصـــة ليظلم الضــعاف والصبية والمجانين ويكذب عليهم وبالتــالى يحملهم ما لاطاقة لهم به خاصة وان مسؤولياتهم من أوضاعهم التى هم عليهـــا محدودة . فصغر السن والضعف الجســمانى والمرض النفسى يمنع من وقوع الافعـــال الواعية الحــرة . كما ان ذلك ليس من شـــيمة العظمــاء ، استضعاف الناس والخوف من الاقوياء(٢٠٧) . وقد لا يوجد اى حرج فى القول صراحة بأن الله لا يقـــدر على فعل القبيح بالرغم مما فى التعبير من نيـــل من اطلاق القدرة . فقد لا يفعل الله القبيـــح لعلمه انه قبيح . ومن ثم فــلا يختار فعله على اى وجـــه . ينفى القبح من أجل العلم . فالله قادر على فعل ما علم انـــه يفعله ولا يقـــدر على فعل ما علم أنه لا يفعلـــه(٢٠٨) .

---

(٢٠٧) عند الاسكافى يوصف الله بالقدرة على ظلم الاطفال والمجانين دون العقلاء . فجمع بين القولين ، يقدر على ظلم من لا عقل له ولا يقدر على ظلم العقلاء ، الفرق ص ١٦٩ — ١٧٠ ، الفرق ص ٢٠٠ ، الملل جـ ١ ص ٨٩ ، دفاع الخياط عنه بأن العقل يمنع من ذلك ، الانتصار ص ٩٠ .

(٢٠٨) عند الاسوارى واتباعه من المعتزلة أن الله انما يقدر على أن يفعل ما قد علم انه يفعله . فأما ما علم أنه لا يفعله او أخبر عنـــه نفسه بأنه لا يفعله فانه لا يقدر على فعله ، الفـــرق ص ٣٣٥ ، وقال ان الله لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما اخبر انه لا يفعله مع أن الانسان قادر على ذلك لان قدرة العبد صالحة للضـدين . ومن المعلوم أن احد الضدين واقع فى المعلوم انه سيوجد دون الثانى ، الملل جـ ١ ص ٨٩ ، وقال اذا قرن القـــول بانه عالم بأن الشىء لا يكون الا مع القول بانه يقدر على تكوينه كان ذلك محالا متناقضا فاذا أفرد كل قول من هذين عن صاحبه صح الكلام ، التعديل والتجوير ص ١٢٧ ، وعنده أن الله يوصف بالقدرة على غير ما يفعل وانه غير قادر على كل شىء مع تقدمه علمه بانه لا يكون الفصل جـ ٢ ص ١٦١ — ١٦٢ وقال عباد ان ما علم الله انه يكون يقدر على تكوينه ولا يقال يقدر على أن لا يكونه . وما نعلم انه لا يكون لا يقال يقدر على أن يكونه ، وان قيل يقدر عليه .

والدقيقة أن ذلــك تناقض لانه كيف يقدر الله على ما لايعلم ؟ ان عــدم القــدرة يحتاج الى علم وهو غير موجود . كما ان جعل القــدرة تابعة للعلم هو جعل العلم أعلى من القــدرة . والصفات متساوية فى الاطلاق والشــمول . ولا يحل الاشكال الا بجعل القدرة تابعــة للعلم . وفى هــذه الحالة تكون القــدرة مشروطة ، وما دامت مشروطة فهى مقيــدة ، وفى كل الاحــوال يمكن فهم ذلك . فالانســان مع العلم وكمــال العقل لا يفعل القبيح ولا يقــع منه التشويه . وفعل القبيح نقص وذم . كما يفعل الانسان الحسن لذاته كما يفعل الفنان أو الصوفى أو المثالى . هو فعل يتصف به المتطهرون أو من يود الاعــلان عن الطهارة بالصاقها بالذات المشخص ووصف افعاله من خلالها .

ويرجع الســؤال القديم فى التوحيد : هل الله قادر على ما علم انه لا يكون ؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكــون ؟ ويعاد طرحه هــذه المرة فى العــدل على المستوى الانسانى الخالص . هل الانســان قادر على ما علم الله أنه لا يكون ؟ والرد بالنفى اثبات لعجز الانسان امــام علم الله وقــدرته ، وهو المطلوب . فى حين أن الرد بالايجاب اثبات للقدرة الانسانية على انها مصدر لتكوين الاشياء(٢٠٩) .

التعديل والتجــوير ص ١٣٧ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ص ١٨١ — ٢١٤ ، الاصول ص ٩٤ ، وأيضا الشرح ص ٣٠٢ — ٣٠٧ ، المحيط ص ٢٥٤ — ٢٥٥ ، وعند المجبرة والحشوية والمرجئة والرافضة لا يوصف بالقدرة على ان يفعل خلاف ما علم أنه يفعل .

(٢٠٩) الرد الاول موقف اهل الاثبات (لاشاعرة) والثــانى موقف المعتزلة ، مقالات جـ ١ ص ٢١٤ ، الاول موقف ابو الهذيل وجعفر بن حرب ، مقالات جـ ١ ص ٢٥٤ — ٢٥٦ ، وكذلك هو موقف عباد والجبائى والاشج بقولهم أن الله قادر على أن يفعل ما علم أنه لا يفعله ، ولو فعله كان عالما أنه يفعله ، الفرق ص ٢٠٠ ، والثانى موقف على الاســوارى ما علم انه لا يكون لم يكن مقدورا لله ، الفرق ص ١٥١ ، فالله لديه لا يقدر على ما علم انه لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله ، الفرق ص ٢٩٩ ، وهو أيضــا موقف الجبائى بقوله ان الله لا يسمع الشىء فى حال كونه ، مقالات جـ ٢ ص ١٦٢ — ١٦٣ ، الاقتصاد ص ٤٥ — ٤٦ .

والحقيقة ان السـؤال يضعه الذهن امام الشعور حتى يستطيع ان يجد فرصة لديه للتعبير عن عواطف التاليه خاصة اذا كان السؤال حادا يسمح بنبرة عالية فى الرد . واذا كان الذهن هنا يعارض القدرة بالعلم فهل تستطيع القـدرة أن توجد ما قرر العلم عدم وجـوده ؟ بالرغم من ان السؤال يحتوى على تناقض داخلى وهو العلم بما لا يكون او كـون ما لا يعلم ، وبالرغم من انه يحتوى على نقص فى عواطف التاليه اذ كيف تكون صفتان مطلقتان مثل القدرة والعلم متعارضتين الا أن الذهن يقدمه كى يسمح للشعور بالتمرين واظهار مدى انفعاله بالتاليه . والرد بالايجاب يثبت عظمة القـدرة على حساب العلم على ما فى ذلك من نقص فى عواطف التاليه بالنسبة الى العلم . بل تكمن خطورته فى تثبيت العقلية الغيبية والايحاء بانه يمكن العلم بشىء غير موجـود او ايجاد شىء بـلا علم . وهو السـؤال نفسه : هل خلاف المعلوم مقدور ؟ وقـد ينشأ حل متوسط يجمع بين الاثبات والنفى ، يثبت القـدرة على الامكانية ، امكانية كون ما علم انه لا يكون ولكنه ينفى وقوع ذلك بالفعل(٢١٠) .

وقد توجد حلول متوسـطة اخرى خارج اصلى التوحيد والعـدل والسبق الى السمعيات او بالعـودة الى المقدمات النظـرية الاولى فى الطبيعيات واللغويات . يقـال مثلا ان الله لو فعل القبيح لجـاز أن يبعث رسـولا كاذبا ويظهر المعجز على يديه ليدعوهم الى الضـلال والكفر . والمعجـزة دلالة تصديق(٢١١) . وقد يمنع الظلم اذا مـا وصلت القدرة الى الطبيعة والاجسـام واصبحت هذه معراة عن العقـول واستحال الوصـول الى الذات من الطبيعة والى اثبات وجود الله ابتداء من العالم على ما هو معروف فى نظرية الوجـود فى المقدمات النظرية(٢١٢) . فكما

---

(٢١٠) هو موقف عباد بن سليمان . فالله قادر عليه لا قادر على انه لا يكون ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٢ — ٢١٤ ، الاقتصاد ص ٤٦ — ٤٧ .

(٢١١) انظر ، الفصل التاسع عن النبوة .

(٢١٢) انظر ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود .

أن الحرية الانســانية قادرة على مقاومة القدرة الالهية فان قوانين الطبيعة عليها أقدر . وحتى لو استطاعت القــدرة الالهية فعل الظلم فان ذلك لا يوجب حدث الاجسام وتظل الاجســام باقية ثابتة . وتبلغ قمة مقــاومة الطبيعة واثبات اســتحالة اختيار الجور فى القول بالطباع وبشمول المبادىء الانســانية من اجل نفى القــدرة على الظلم . واذا دل الدليل على ان الله يظلم فان الله يظل متعــاليا ليقين انه لا يظلم(٢١٣) . وقــد يمنع القبح والظلم من أفعال الله لان الســؤال يظل افتراضا خالصا . كمــا ان أداة الشرط « لو » لا تدل على الشــك ، الشك فى العــدل بل على اليقين ، اليقين بعدم الظلم(٢١٤) . وقد يكون نفى القــدرة على الظلم واجبا دون أن يقــال « لا يقــدر » أى الاعتراف بالظلم دون اصدار حكم على نفى القدرة(٢١٥) . وفى حــالة اليأس تلغى المتاهة العقليــة بالتوقف المطلق(٢١٦) .

---

(٢١٣) عند الاسكافى أن قدر الله على فعــل الظلم فان الاجســام بما فيها تدل على انه لا يظلم . ولو قبح الظلم منه لكانت الاجســام معراة عــن العقول التى دلت بانفسهــا على انه لا يظلم ، التعديل والتجــوير ص ١٢٨ — ١٢٩ ، مقالات جـ ٢ ص ٢١١ ، وكان يقول ان الاجسام تدل بما فيهــا من العقــول على النعم وعلى أن الله ليس بظالم ، الانتصــار ص ٩٠ ، نفى القــدرة على الظلم اثباتا للطباع ، الانتصــار ص ١٤٦ — ١٤٧ ، والمطبوع غير المضطر . المطبوع مضطر ضرورة طبيعية والمضطر قادر على الاختيار ، الانتصــار ص ٢٣ — ٢٥ ، وعند أبى موسى لو ظلم الله مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لدلت اذ ذاك على انه يظلم والظلم لا يوجب الحدث كما أن العدل لا يوجبه ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ، الملل جـ ١ ص ١٣٩ .

(٢١٤) عند الفوطى وعباد لو قيــل : لو فعل الظلم . قالا « لو » للشك ، ولا يوجد شك فى أنه لا يظلم بل للنفى أى أن الله لا يظلم ولا يجور ، مقالات جـ ٢ ص ٢١١ .

(٢١٥) هذا موقف سليمان بن جرير الزبيدى اذ يقول : لا يوصف الله بالقدرة على الظلم ولا يقال « لا يقدر » ، مقالات جـ ١ ص ١٠٦ .

(٢١٦) هذا هو موقف الجبائى وابنه ، الفرق ص ٢٠٠ .

وقد يأتى الحل الاخير بكل قوة وشجاعة لا خلاف فى ذلك بين الاشعرى ذاته وبعض المعتزلة والاعلان صراحة على أن الله لا يقدر على فعل الظلم . اذ لا يجوز ان يوصف الله بالقدرة على الكذب أو الحركة أو الجهل اما لصفة فى القديم أو لصفة ترجع الى المقدرة أو لبعض الادلة لاستحالة كون المقدور مقدرا أو لان ذلك ينقص اصلا من أصول التوحيد والعدل(٢١٧) . وقد يكون الدافع لذلك الايمان وشناعة القول بأن

---

(٢١٧) العجيب أن الاشعرى يعلن عن ذلك صراحة وبوضوح اذ يقول : لا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لا يجوز وصفه بالقدرة على ان يتحرك ويجهل ، اللمع ص ١١٧ — ١١٨ ، ويعرض القاضى عبد الجبار حججهم التى يتعلقون بها فى أربعة أمور (أ) اما أن يمنعوا من كونه قادرا على ذلك لصفة فى القديم (ب) او لصفة ترجع الى المقدر (جـ) لبعض الادلة فى استحالة كون مقتدر غيره مقدرا له (د) أو لان القول بذلك ينقض أصلا ثبتت صحته بالدليل ، التعديل والتجوير ص ١٣٥ ، وهو ايضا راى جمهور المعتزلة فالله عدل لا يجور ، صادق لا يكذب ولا يخلف الميعاد ، التنبيه ص ٣٦ ، واشهر المعتزلة فى ذلك النظام ورفاقه مثل الاسوارى والجاحظ ، المحيط ص ٢٤٤ ، فالله غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحا ، الشرح ٣١٣ ، والله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى . ليست هى مقدورة للبارى خلافا لاصحابه ، فانهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لانها قبيحة . انما أخذ هذه المسألة من قدماء الفلاسفة حين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله فيما ابدعه وأوجده هو المقدور ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما ابدعه نظاما وترتيبا وجلالا لفعل ، الملل جـ ١ ص ٨٠ — ٨٢ ، التعديل والتجوير ص ١٤١ ، وعند النظام الله قادر على غير ما يفعل ولا يقدر على الظلم والجور أو اتخاذ الولد أو اظهار معجزة على يد كذاب أو المحال أو نسخ التوحيد ، الفصل جـ ٢ ص ١٦١ — ١٦٢ ، وعند أبى موسى المردار ، الظلم قبح على الانسان والاولى على الله والا لكان ظالما بدلائل الظلم . وعن هشام الفوطى أن « لو » تعنى الشك والله لا يظلم . لو قدر عليه لم ندر لعله قد جاء وكذب فيما مضى أو يجوز أن يجور ويكذب فى المستقبل أو جار فى بعض أطراف الارض ولم يكن لنا من أمان الا من جهة حسن الظن به ولا دليل يؤمننا من وقوع ذلك منه ، الفرق ص ١٩٩ ، وعند عباد بن سليمان تلميذ الفوطى لا يقدر الله على غير ما فعل من الصلاح . . وكان يقول ان الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق وانه لم يخلق المجاعة ولا القحط . لم يأمر الكفار قط بأن يؤمنوا فى حال كفرهم ولا نهى المؤمنين قط فى حال ايمانهم لانه لا يقدر أحد قط على =

الله يقــدر على الظلم والتضحية بالقــدرة وبأن الله قادر على كل شىء حتى يصل الامر الى افتراض الجبر فى الله وتحديد قدرته ، وبالتالى ينقلب الجبر فى افعال الانسان الى جبر فى افعــال الله . وقد يكون الدافع هو التصــور الجبرى للعالم نظرا لنظام الكون الثابت على ما هو معروف فى علوم الحكمــة . وقد يكون الدافع هو اثبات الصفات الذاتية للاشــياء وبالتــالى يفرض الموضوع نفســه على الارادة . وبالتالى تكون استحالة القــدرة على الظلم دفاعا عن الانسان عملا بصرف النظر عن الحق النظرى الواجب للذات المشخص . ويكــون الرد على السؤال بالنفى اثباتا للتنزيه وللصــفات المطلقة وعلى راسها العــدل الالهى كما أنه يحفظ المبادىء الانسانية العامة وعلى راسها العدالة دون أن يكون فى ذلــك الحاد فلسفى او كفر مجوسى(٢١٨) . ومن ثم يفلت المتكلم احيانا من قبضــة الارادة

=
الجمع بين الفعلين المتضادين ، المحاباة ظلم وجور ، الملل ج ٣ ص ٧٨ ، وعند النجارية لا يجوز على الله الكذب الذى يدل على الجهل والحاجــة أو لانه قبيح والله لا يوصف على التفرد بالقبيح ولا يجوز عليه الكذب لانه صادق ، الشرح ص ٣١٨ ، المحيط ص ٢٥٤ ، الله غير موصوف بالقدرة على القبح ، الشرح ص ٣٢٢ — ٣٢٣ ، وعند احمد بن سلمة الكوشانى من اصحاب ابى الحسن النجار أنه لا يزعم أن البــارى يفعل الجــور ، مقالات ج ٢ ص ١٩٨ ، وعند البلخى وطوائف اخرى من المعتزلة الله قادر على غير ما فعل وعلى الجور والظلم ولكنه لا يقدر على المحال اى أن يكون الشىء موجودا ومعدوما وقائما وقاعدا معا ، الفصل ج ٢ ص ١٦١ — ١٦٢ ، كمــا أنكرت الخــوارج أن يوصف الله بالقدرة على الظلم ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، الانتصار ص ٢١ ، وهو ايضا موقف بعض الرافضة والمرجئة ، مقالات ج ١ ص ١٠٦ ، الانتصار ص ١٨ ، وموقف المجبرة وهشام بن الحكم ، الانتصــار ص ٤٩ .

(٢١٨) هذا هــو اتهام الاشاعرة للمعتزلة بأنهم مجوس اذ يقــول الاشعرى : للرد على المعتزلة يقال لهم : أليس المجوس اثبتوا أن الشيطان يقدر على الشر الذى لا يقدر عز وجل عليه فكانوا بقولهم هذا كافرين ؟ ... فاذا كان الكافرون يقدرون على الكفر والله لا يقدر عليه فقد زادوا على المجوس لانهم يقولون ان الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه . هذا ما يبينه الخبر عن رسول الله ... وانما صاروا مجوس هــذه الامة لانهم قالوا بقول المجوس ، الابانة ص ٥٤ .

المطلقة ويقضى على اغترابه ويعود الى العالم ويصبح متكلما باسم الانسان مدافعا عن عقله وحريته .

سابعا : الصلاح والاصلح ، الغائية والعلية .

فاذا ما صعب تنزيه الله عن فعل القبائح عن طريق الذات والصفات فان كون الانسان خالقا لافعاله لا تمنع من أن يكون الله خالقا لكل شىء ، كما أن نفى قدرة الله على الظلم بالرغم من جرأة التعبير لا يمنع من أن يكون الله قادرا على كل شىء فلم يبق الا محاولة ذلك من جديد خارج الذات والصفات فى الافعال . فأفعال الله تتم طبقا لما فيه صلاح العباد . ولم يدخر الله وسعا فى فعل الاصلح لهم . وكذلك طبقا للغائية والعلية فكل أفعال الله غائية تهدف الى غاية وغرض وليس فيها عبث أو تناقض ، ومن ثم فهى أفعال معللة بالعلل الغائية . وصلاح العباد وفعل ما هو أصلح غاية الافعال الالهية وعلتها كما هو واضح فى الشريعة التى تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد . وهنا تتوقف الافعال ، فعل الصلاح والاصلح فى مواجهة الذات والصفات ، خلق الله لكل شىء وقدرته على كل شىء ، ويقف العدل فى مواجهة الظلم ، ويقف صلاح العباد فى مواجهة قدرة الذات ، وكأن أصل العدل لا يجد اثباتا له الا فى مواجهة أصل التوحيد ومستقلا عنه(٢١٩) .

١ — هل يمكن نفى الصلاح والاصلح ؟

يمكن نفى الصلاح والاصلح عن طريق نفى الواجبات . فالله لا يجب

---

(٢١٩) مسألة الصلاح والاصلح مبينة على قاعدة الحسن والقبح فى الافعال . فالاشاعرة بنوا قولهم بعدم وجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى وعدم حرمة تركه على قاعدتهم وهى أن حسن الافعال ووجوبها عبارة عن أمر الشارع بها والتكليف والاتيان بها .. والمعتزلة بنوا قولهم بوجوب فعل الصلاح والاصلح على أصلهم من أن الافعال ذاتها بقطع النظر عن تعلق الامر والنهى منها ما هو قبيح وحسن ، القول ص ٥٣ .

عليه شيء من صلاح أو أصـــلح . هو عدل فى أفعاله بمعنى أنه متصرف فى ملكه يفعل ما يشـــاء لا حاكم عليه والا استوجب الذم بتركه ، وان تركه يكـــون ناقض الفضل وهو محال(٢٢٠) . وهذا فى الحقيقـــة إرجاع لاصل

---

(٢٢٠) العدل على مذهب أهل السنة أن الله عدل فى أفعاله بمعنى أنه متصرف فى ملكه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد . فالعدل وضع الشيء فى موضعه ، وهـــو المتصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والظلم ضـــده فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف ، الملل جـ ١ ص ٦٣ ، فى أنه تعالى لا يجب عليه شيء اذ لا حكم عليه ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وان استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال ، الطوالع ص ١٩٦ ، المطالع ص ١٩٦ ، غنى لا يحتاج الى شيء ولا حـــاكم عليه ولا يجب عليه شيء كاللطف والاصلح والعوض على الآلام ، العضدية جـ ٢ ص ٢٠٥ — ٢١٧ ، لا يجب عليه شيء وما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه . ويجب على العبد ما يوجبه الله عليه . ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شيء بل جميع الاحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة من قضية الشرع وبوجوب السمع . والدليل على أنه لا يجب على الله شيء أن مقدمة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه والرب يتعالى عن التعرض لذلك ، لمع الادلة ص ١٠٨ ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله ، النسفية ص ١١١ ، والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق الشكر ، شرح التفتازانى ص ١١١ — ١١٢ لانه المالك على الاطلاق فله التصرف فى ملكه كيف يشاء حتى لو أنعم العاصى وعذب المطيع لم يلزم محال عقلا ، حاشية الكلنبوى ص ٨٨ ، بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذ له التصرف فى ملكه كيف يشاء فهم يسألون عما يفعلون لان فعلهم تصرف فى ملك الغير ، حاشية الخلخالى ص ١٨٧ ، ليس عليه واجب من فعل أو ترك لان ان شاء فعل وان شاء ترك ، التحفة ص ١٣ ، القول بوجوب الصلاح والاصلح عليه تعالى قول باطل ينكره أهل السنة الذين أصلحوا القول والعمل ، القول ص ٥٢ ، قول المعتزلة باللزوم العقلى فى هـــذه المواد أعنى اللطف والاصلح وغيرها فاسد ، حاشية الكلنبوى ص ١٨٥ — ١٨٦ ، وقد أجمل الغزالى جملة الواجبات العقلية فى سبعة ورفضها جميعا بقوله : فى أفعال الله . وجملة أفعاله جائزة لا يوصف شيء منهـــا بالوجوب سبعـــة أمور (أ) لا يجوز لله أن يكلف عباده (ب) يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق (وكلاهما ضد الواجبات العقلية) (جـ) يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجنايـــة (ضد التعويض عن الآلام بلا استحقاق) (د) لا يجب رعاية الاصلح لهم (ضد الصلاح والاصلح) (هـ) لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية (ضد قانون الاستحقاق) (و) لا يجب على العبد شيء بالعقل بل بالشرع

=

العدل الى أصل التوحيد من جديد بعد أن انبثق منه ، وعود للانسان المتعين داخل الانسان الكامل وبالتالى قضاء على الموضوع من الاساس فالانسان المتعين خالق أفعاله ، وقادر على العقل والتمييز ، لا يملكه أحد ، ولا يملى أحد عليه ارادته . وقد بلغت ذروة هذا الرجوع الى

=

(ضد الحسن والقبح العقليين) (ز) لا يجب على الله بعثة الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحا ولا محالا بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة بل ولا يجب عليه كذلك لطفا . الاقتصاد ص ٨٣ — ٨٤ ، لا يجب على الله شيء بالعقل لا بالصلاح ولا الاصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي مقتضاه من وجه آخر ، فى ابطال القول بالصلاح والاصلاح واللطف ، النهاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، لو كان الصلاح واجبا عليه لما أنزل الضرر بالاطفال ، لا يجب رعاية الاصلح لهم ، لا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، الاقتصاد ص ٨٣ ، ص ٩٥ ، الغرض والصلاح ووجوب رعايته ممتنع فى حق واجب الوجود ... اذ يمتنع رعاية الاصلح نفيا للطغيان ... ويمتنع التكليف لدفع الكفران الغاية ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله ، النسفية ص ٩٦ — ١١٢ ، لا يجب على الله شيء ، النظامية ص ٤٧ ، الممكنات جائزة فى حقه ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ، جواز أن يفعل غير الصالح ، الحصون ص ٢٩ — ٣٢ لا يجب عليه شيء كاللطف والاصلح والعوض والآلام . العضدية ج ١ ص ١٨١ — ٢١٧ ، الاصلح فى الدنيا غير واجب لان الاصلح للكافر لا يخلق حتى يكون معذبا فى الدارين والاصلح أن يخلق عباده فى الجنة وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة على القبيحة ، الفصل ص ١٤٨ ، ويشارك فى ذلك من المعتزلة القاضى عبد الجبار ، الاصلح ص ١٠٣ ، وبعض المشبهة لم يثبتوا رعاية الصلاح والاصلح واللطف عقلا مثل المعتزلة ، الملل ج ٢ ص ٢١ ، وبالرغم من قول الكرامية بالحسن والقبح العقليين مثل المعتزلة ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح والاصلح ، الملل ج ٢ ص ٢١ ، وقد قيل فى ذلك شعرا

ومن يفعل فعل الصلاح وجبا ... على الاله فقد أساء الادبا

الخريدة ص ٤٢ — ٤٤

وقولهم ان الصلاح واجب ... عليه زور ما عليه واجب

الم يروا ايلامه الاطفالا ... ومشبهها فحاذر المحالا

وجائز عليه خلق الشر ... وانه كالاسلام جهل وكفر

ودعوى الصلاح واجب والاصلح ... باطلة عند الذين اصلحوا

الوسيلة ص ٥٢

بطن التوحيد فى الغاء الخلق والتكليف ، وهو أول الواجبات العقلية فى القصة الرمزية للاخوة الثلاثة . توفى الاول صبيا فلا يثاب ولا يعاقب ، فى حين بلغ الثانى والثالث فآمن الثانى ودخل الجنة وكفر الثالث ودخل النار . فاذا سأل الاول لماذا لم يعش حتى يؤمن ويدخل الجنة فى أعلى عليين كان الرد أن الاصلح له أن يموت صغيرا فلو عاش لكان قد كفر فعذب فى النار ! حينئذ يهب الثالث محتجا ومتسائلا : ولماذا لم يمت هو منذ الصغر فقد كان الاصلح له أن يدخل الجنة ولو فى رتبة دنيا افضل من أن يعذب فى النار(٢٢١) ؟ فهذا عود من جديد الى أصل التوحيد فى سبق العلم الالهى لما يحدث وتوجيهه ضد الحرية للقضاء عليها . ولكن اذا كان العقل والحرية هما السبب فى فعل الاصلح فالاصلح نتيجة طبيعية لهما وليس ضدهما . تقوم هذه القضية اذن على خلط بين مستوى الصلاح ومستوى الحرية . فالانسان يعمل فى اطار العمر والقدرات الفعلية والعقلية . لا يتخلى عن حريته اذا ما كانت نتائج افعاله ليست فى صالحه . الحرية هى الاساس فى صالح الانسان . والقصة استدراك ورجوع الى الوراء وافتراض خالص يقوم على « لو » اى أنها حجة افتراضية وليست واقعية . بالاضافة الى أن « لو » قضاء

---

(٢٢١) كما ترك واصل بن عطاء حلقة الحسن البصرى بسبب مشكلة مرتكب الكبيرة وبالتالى أصبح الاعتزال انشقاقا عن أهل السنة فان هذه القصة الخيالية هى السبب فى الانشقاق الثانى ، انشقاق الاشاعرة من المعتزلة وهى السبب الذى من أجله ترك الاشعرى المعتزلة وهو فى نقاشه مع أستاذه أبى على الجبائى . وهى قصة واردة فى معظم المؤلفات الكلامية مع اختلافات صغيرة من ثلاثة أطفال أو ثلاثة اخوة . الطفل فى رأى البعض (الدوانى) لا يثاب ولا يعاقب ويطالب بالثواب . وفى رواية أخرى دخل الجنة ولكن فى رتبة دنيا ، الاقتصاد ص ٩٥ ، الاصول ص ١٥١ — ١٥٢ ، الملل جـ ١ ص ١٣٨ ، شرح الفقه ص ٦٤ ، النهاية ص ٤٠٩ — ٤١٠ ، الغاية ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، القصة نفسها فى التحفه ص ١٢ ، شرح الخريدة ص ٤٤ ، جرت بين الاشعرى وأستاذه مناظرة فى مسألة الصلاح والاصلح فتخاصما وانحاز الاشعرى الى طائفة الصفاتية ، الملل جـ ١ ص ١٣٨ ، شرح الدوانى ص ١٩١ — ١٩٢ ، المواقف ص ٣٢٩ ، الفصل جـ ٣ ص ١٢١ — ١٢٧ .

على الفعـل الى اللافعل وامسـاك عن التقدم الى التأخير ، وتفضيل لعدم الخلق والتكليف على الخلق والتكليف . وعلى هذا النحو قد يتعدى نفى الاصـلح من الافعال الى الخلق كله ، وبالتالى يكون الاصلح للعاصى الا يخلق ، ورفض الخلق هـو كفر بنعمة الحياة أولا وتخل عن الرسـالة ونكوص عن المسؤولية قبل أن يكـون عصيانا فى فعل معين(٢٢٢) . وقد يتعدى أيضـا الى رفض التكليف وأن يكون الانسان مخلوقا جمـادا أو حيوانا وبالتـالى ينكر الانسان نعمـة العقل وفضيلة الجهـاد . وانكار حرية الانسـان هو انكارها للبشر . وان الشـك فى صحة التكليف لعلم الله المسـبق بكفر الكافر وبالتالى لا يكون تكليفه صـلاحا له وان كان أصلح للمؤمن هو عـود لضرب الله بالانسان دون استطاعة الانسـان أن يفلت منه فى حين أن أصل العـدل هو اثبات للانسان الحـر العاقل من داخل الانسان الكامل ، القادر والعالم على الاطلاق . ومن ثم كـان الاصلح للانسـان اثبات الحرية وكونه مسؤولا عن أفعاله وأن ما يأتيه بحريته واختياره وليس بفعل آخر أصلح له . وبالتالى تجب ثورة الفقراء

---

(٢٢٢) فى جواز اماتة من علم الله عنـه الايمان لو لم يمته . أجـاز اصحابنا من الله أماتة من يعلم أنه لو أبقاه لآمن أو ازداد طاعة ، الاصول ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند أهل السنة لو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة لجاز ولم يقـدح ذلك فى حكمته ، الفرق ص ٢٢١ ، فى بقاء حكمة الله لو لم يخلق الخلق أو لم يخلق غير الكفرة . قال الاصحاب ان الله حكيم فى خلق كل خلق ، ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة ولو خلق أضدادها لجاز . ولو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز . ولو خلق الجمادات دون الاحياء والاحياء دون الجمادات جاز . وكانت كل هذه الوجوه منه صوابا وعدلا وحكمة ، الاصـول ص ١٥٠ ، النهاية ص ٤٠٩ ، الاصـلح ص ١٤٠ — ١٤٩ ، الاصلح للكافـر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة الا يخلق ، المواقف ص ٣٢٩ ، الاصلح له عدم خلقـه ثم اماتته ثم سلب عقلـه قبـل التكليف ، حاشية الخلخـالى ص ١١١ — ١١٢ ، حاشية الاسفراينى ص ١١١ ، حاشـية التفتازانى ص ١١١ — ١١٢ ، وكان الافضل للبشر اماتة ابليس واماتة النبى ، حاشية الكلنبوى ص ١٩١ ، الاصلح للكافر الفقير الا يخلق ، الطوالع ص ١٩٦ ، وحتى لا يكون معذبا فى الدارين ، المطالع ص ١٩٦ .

والمعذبين على أوضاعهم التى ليس فيها صلاحهم لان الاصلح لهم ممارسة الحرية والغضب وتغيير الوضع القائم الى وضع أفضل . الصلاح والاصلح اذن حقيقة انسانية تحدث فى الموقف الانسانى وليس افتراضا خياليا يبدأ باداة الشرط « لو » التى تمحو الخلق والحياة والعقل والتكليف والفعل . وان جعل حقائق الحياة افتراضا قضاء على البواعث وتسكين للافعال . والاصلح ليس للفرد بل للجماعة ، والا فلا معنى للتضحية والشهادة وانكار الذات . وهو لا يتغير من فرد الى فرد ، ومن وقت الى وقت بل الصلاح حقيقة موضوعية ، هو الصالح العام . قد يحتوى الصالح العام على خسارة فردية ولكنها غير دالة بالنسبة الى الصالح العام . ليس الصالح هو الانفع بالنسبة الى الشخص بل الى النوع ، والانسان قادر على التمييز بين مستويات الصلاح والاصلح(٢٢٣) . الاصلح هو الانفع بوجه عام اذ يوصف الفعل بانه نفع وسرور وصلاح واصلح وليس مجرد لذة والم او نفع او ضرر . هناك مراتب للصلاح والاصلح من حيث المستوى (للفرد او للجماعة) والشدة والالم ، (اللذة والالم ، النفع والضرر ، الاصلاح والافساد) ، والزمن (الفناء والبقاء) . ومن ناحية اخرى قد يقال ان التقيد بالاصلح يجعل افعال الله متناهية فى حين أن افعاله لا متناهية ومن ثم يؤدى القول بالصلاح والاصلح الى الجبر فى افعال الله . واذا كان الله يفعل تفضلا وكرما ولطفا ، فاللطف بهذا المعنى نفى للصلاح والاصلح(٢٢٤) . والحقيقة ان

---

(٢٢٣) ان كل صلاح تقدره بالعقل بالنسبة الى شخص عارضه صلاح فوق ذلك أو فساد مثل ذلك بالنسبة الى شخص آخر ، النهاية ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، الاصلح ص ٩٧ — ١٠٣ ، حاشية الكلنبوى ص ١٩٠ — ١٩١ ، مراد المعتزلة الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل ومراد الفلاسفة عكس ذلك فى نظام العالم ، القول ص ٥٣ .

(٢٢٤) هذا هو راى بعض المعتزلة مثل القاضى عبد الجبار وبشر الذين لا يقولون بالصلاح والاصلح . التعديل والتجوير ص ٢٠٦ ، الاصلح ص ٥٦ — ٦٧ ، فعند بشر ليس على الله ان يفعل بعباده اصلح الاشياء بل ذلك محال لان لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وانما عليه

=

الاصلح هنا بالنسبة الى الانسان وليس بالنسبة الى الله . وهو صلاح محدود فى اطار الموقف الانسانى ولا يقلل من لا تناهى الصلاح بالنسبة الى الله وقدرته عليه . ولو كان الصلاح رفع الموانع وازاحة العلل لكان فى ذلك قضاء على الحرية الانسانية من جديد ، اعطاء الصلاح بيد وسلب الحرية باليد الاخرى ، خطوة الى الامام ثم خطوة الى الخلف . واذا كان الاصلح للناس عدم الحياة والابتداء من الآخرة مباشرة فان ذلك الغاء للدنيا ورفض للرسالة وترك لنعم الحياة والتحقق والعمل والابداع والاستشهاد .

ان نفى الصلاح والاصلح هو هدم للعقل والقدرة على التمييز وانكار لصفات الاشياء الموضوعية وهو انكار أيضا للمصلحة وهى أساس الشرع ، وهدم لمصالح الفرد والجماعة وما به حياة الامة وقوام الدولة . وبالتالى يترك الفرد والامة بلا عقل مستقل قادر على التمييز وبلا ادراك للصالح العام فيستسلم الجميع لارادة الحاكم الفرد المطلق الذى يقرر بمحض ارادته ما هو الصلاح وهو بطبيعة الحال الاصلح له والافسد للامة . وقد ظهر ذلك فى العقائد المتأخرة الموازية للنظم السياسية التى

= أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم فى دينهم وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون اليه لاداء ما كلفهم وما تيسر عليهم مع وجوب العمل بما أمرهم به وقد فعل ذلك بهم وقطع منتهم ، مقالات ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، لا يجب عليه رعاية الاصلح وانه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح فما من أصلح الا وفوقه أصلح وانما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويترجح العلل بالدعوة والرسالة . الملل ج ١ ص ٩٧ — ٩٨ ، ويلتقى بشر هنا مع الاشاعرة فى رفض الاصلح ، الغاية ٢٢٨ — ٢٢٩ ، الفصل ج ٣ ص ٢٢٤ ، النهاية ص ٣٩٨ ، لولا خلق العالم اختيارا لم يجب عليه شىء من اللطف أى الاصلح ولا العقاب ، حاشية الكلنبوى ص ١٩٧ — ١٩٨ ، وعند بشر لو خلق العقلاء ابتداء فى الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم ، الفرق ص ١٥٦ ، ابتداء الخلق فى الجنة كان أصلح لهم من ابتدائهم فى الدنيا واماتة من علم أنه يكفر خير له من تبقيته ، الانتصار ص ٦٤ — ٦٥ ، لو علم الله من عبده أنه لو أبقاه لآمن كان ابقاؤه اياه أصلح له من أن يميته كافرا ، الفرق ص ١٥٦ .

تقــوم على ســـلطان الحاكم المطلق . واذا كان خالق الافعال المطلقة الشــاملة للعدل خارج عن الوجــوب انقضى العدل ، فالعدل والوجوب واجهتان لشيء واحد . ان هدم العقل والشرع هو هدم لكل قانون بما فى ذلك قانون الاستحقاق وبالتالى يعيش الانســـان فى عالم من الظلم أو من العبث ولا يجد أمامـــه الا الاستسلام للحاكم المطلق يفعل له ما يشاء وينتهى الامر كله عنده الى الرضى بالامر الواقع ، فيرضى الفقير بفقره ويسر الغنى بغنـــاه ، ويتحول العدل الانســـانى الى ظلم الهى ، ويعود العدل من جديد فى بطن التوحيد(٢٢٥) .

٢ ــ اثبات الصلاح والاصلح .

ان فعل الصـــلاح والاصلح ليس قانونا صوريا أو فعلا مطلقا لارادة خارجية بل قانون مادى قائم على صـــلاح الانسان والاصـــلح للامة . ليس الانســـان هو الفرد الاوحد بل الانسان العـــام الذى لا يتغير بتغير الزمان والمكان . وليست مصـــالح الامة هى الامة الفريدة بل هم البشر فى كل زمان ومكان . وهى حقيقة انســـانية تقوم على العقـــل والطبيعة . لذلك قـــام الوحى على المصلحة ، واصبح اســـاس التشريع درء المفاسد وجلب المصالح . ان اختيار انســـان للاصلح ضرورة مطلقة فى النظـــر والعمل ، فى الوحى والتطبيق . المصلحة أســـاس الشرع ، لا تعبر عن تكوين ذات مشخصة بقـــدر ما تعبر عن الحياة الانســـانية ، لا تطبق على الله بل على الانســـان . والله بانزاله الوحى يبغى مصـــلحة الانسان كما يبغى مصلحته الخاصة . ولا يبغى الله مصلحة نفسه كما لا يبغى الانسان مصـــلحة الله . فالمصلحة اســـاس علم الاصول بشقيه ، علم اصول الدين وعلم اصـــول الفقه . الصلاح والاصلح هما اذن ضمن الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشـــكر المنعم وأحد وســـائل تنزيه الله عن فعل القبيح . وهى واجبات يتصورها الانســـان فى الطبيعة بصرف النظر عن

---

(٢٢٥) يقول ابن حزم « ان الله منع الاموال قوما واعطاها آخرين ، وأمات قوما من أوليائه وأحيا أعداءه » ، الفصل جـ ٣ ص ١٢١ .

الذوات المشخصة ، الانسان أم الله . واذا ما قيل أنها واجبات على الله فان ذلك يكون قياسا للغائب على الشاهد(٢٢٦) . والشاهد هو التجربة الانسانية أو تجارب الجماعة والتاريخ ، وهى مصدر الحقيقة الانسانية وحوامل المعانى . ولما كان فعل الاصلح مشاهدا فى هذا العالم كان فعله أيضا فى أى عالم آخر . وان قسمة الاحكام الى واجب ومندوب لا تعنى نقصا فى ضرورة الاصلح ، فالمندوب لا يعنى تمنيا وتفضلا بل هو الاصلح المختار الذى يكشف عن حرية الانسان فى اختيار الاصلح . فالصلاح متفاوت الدرجات والانسان يختار اعلاها لنفسه . لذلك كان فعل الصلاح لا ينافى تكافؤ الفرص لانه اختيار انسانى . واذا كان الله من خلال الوحى قد فعل الصلاح فان الانسان له حرية الاختيار فى ان يزيده وبالتالى يفعل الاصلح أو يقله فيفعل صلاحا(٢٢٧) . فان قيل :

---

(٢٢٦) قالت المعتزلة طبقا لمصنفات الاشاعرة فى العلم بأنه تعالى يجب عليه فعل الصلاح بالعبد ، الكفاية ص ٦٥ – ٦٨ ، وفى رأيهم أن المعتزلة قد حجروا على الله أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الاصلح ، الاقتصاد ص ٩٥ ، لما قال المعتزلة بالوجوب العقلى بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما فى تركه من الاضلال بالحكمة جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الاصلح عليه ، التحقيق ، ص ٢٤٦ ، وأوجبت المعتزلة امورا أن الله يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا ، الطوالع ص ١٩٦ ، الرب يتقدس عن الانتفاع والتضرر اذ لا معنى للنفع والضرر والآلام واللذة والرب متعال عنهما ، الارشاد ص ٢٧١ . وعند النظام يقدر الله على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، هذا فى تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا ، الملل ج ١ ص ٨٠ – ٨٢ ، أحال النظام القدرة على الظلم ، الفرق ص ١٣٢ ، وقال ان الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، الفرق ص ١٣٣ – ١٣٤ ، واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل الا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ، الملل ج ١ ص ٦٧ .

(٢٢٧) الارشاد ص ٢٩١ – ٢٩٢ عند أبى الهذيل أن فعل ما دونه من الصلاح مع فعل الاصلح مع الاشياء فساد وأن الله لو فعل ما هو دون وضع ما هو اصلح لكان جميعا فسادا . لا يقال يقدر الله على فعل ما هو اصلح مما فعله لانه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى والله لا يدع فعل ما هو أصلح لانه أولى به ولانه لم يخلق حاجة به اليهم
=

ان كان الله يفعل الصلاح فهل يفعل الاصلح ؟ وهل يمكن أن يفعل الصلاح وهو قادر لعى فعل الاصلح ؟ وهل هو قادر على فعل الاصلح ولا يفعل الا الصلاح ؟ قيل ان كل هذه افتراضات وهمية ناتجة عن افتراض تدخل ارادة خارجية فى الحياة الانسانية . وان من المشاهد فى الحياة الانسانية ان الانسان لا يدخر وسعا فى فعل الصلاح والاصلح . واذا اختار بين الاقل صلاحا والاكثر صلاحا فانه يختار الاصلح . واذا اختار الآن الاقل صلاحا فقد يكون لصلاح أعظم فيما بعد . ان اعتبار الاصلح للانسان بعد الخلق والتكليف ، كانسان حر عاقل واعتبار الاصلح له نهاية وكل وغاية انما تفضيل للواقع على الممكن ،وايثار للعمل على النظر . وما الفائدة من أصلح نظرى غير محدد ولا يتحقق منه شيئا(٢٢٨) ؟ فاذا ما كان هناك أصلح نظرى لا يستعمل فانه

= وانما خلقهم لان خلقه لهم حكمة وانما أراد منفعتهم وليس ببخيل ، ومن ثم فلم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله لانه غير عاجز ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز . قال آخرون . ما يقدر عليه من الصلاح له كل وغاية ولا شىء أصلح من فعل ويقدر على ما هو دونه . ولا يقال : يقدر على ما هو أصلح مما فعله ولا مثله لانه لو قدر على مثله لم يكن ما فعل أصلح الامور . لو قدر على ما هو أصلح مما فعل فلم يفعل كان قد بخل ولا يجوز أن يأمر الله العباد بغير ما امرهم به ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٦ ، النهاية ص ٤٠٦ — ٤٠٧ ، الاصلح ص ٧٢ — ٨٦ ، الغاية ص ٢٣١ — ٢٣٢ ، الارشاد ص ٢٨٩ .

(٢٢٨) هل يوصف البارى بانه قادر على اصلح مما فعل بعباده ؟ قالت المعتزلة ان أردتم أن الله يقدر على أمثال الذى هو أصلح مما فعله بعباده فالله يقدر على أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية . وان أردتم يقدر على شىء أصلح من هذا قد ادخره عن عباده بحاجتهم اليه فى ادراك ما كلفهم فان أصلح الاشياء هو الغاية ولا شىء يقوم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه لان ما فعله بهم فهو غاية الصلاح . وأجابوا على نحو آخر : لا شىء فعله الله بعبده من الصلاح الا وهو قادر على أصلح منه . ولا يجوز فى حكمة الله أن يدخر منها شيئا أصلح مما يفعله بهم لهم وأن فعله بهم ليس فى مقدوره ما هو أصلح لهم منه وليس شىء فعله بهم من =

يصبح لطفا ، وبالتالى يصبح السؤال : هل يقدر الله على خلق لطيفة

=
الصلاح الا وهو قادر على مثله أو أمثاله لا غاية لذلك ولا جميع له .
وانه قادر على ما فعله بهم من الصلاح وعلى ضده من الفساد ، مقالات
ج ١ ص ٢٢٤ ، وقال آخرون : ما يقدر عليه من الاستصلاح له كل
وجميع ، ولا استصلاح الا ما فعله أو يفعل . ولا يقال يقدر على أصلح
مما فعل ولا على مثله ولا على صلاح دون ما فعل لان الله لا يدع صلاحا
الا فعله لانه ليس ببخيل فيمنع نعمه ويدخر فضله وانه لا يموت العبد
الا ولم يبق له صلاح الا فعله به ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٧ ، وعند النظام
والاسوارى والجاحظ وصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وترك الاصلح
محال وان كان يقدر على افعال الاصلح والحسن على ما لا نهاية ، التعديل
والتجوير ص ١٢٧ لا يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك
الاصلح من الافعال الى ما ليس بأصلح وقد يقدر على ترك ذلك الى أمثال
لا نهاية لها مما يقوم مقامه ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٩ ، وعندهم لا يقدر أن
يعمى بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا . لا يقدر على أن يخلق حية
أو عقربا أو جسما اذا كان خلق غيره أصلح ، الفرق ص ١٣٣ — ١٣٤ ،
وعند النظام أن الله لا يفعل الا الاصلح ولا يجوز عليه ترك ما يعلم أن
فعله اصلح لخلقه من تركه أو حتى تأخيره . الله لا يقدر على أن يزيد فى
الخلق ذرة ولا ينقص منه ذرة لانه علم أن أصلح الامور كونه على ما هو
عليه ، الاقتصاد ص ١٧ — ١٨ ، ص ٢٣ — ٢٥ ، ص ١٢٩ — ١٣٠ ،
انكرت المعتزلة ان الله يضر أحدا فى الحقيقة ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ —
١٩٦ ، وأوجب الكعبى على الله فعل الاصلح فى باب التكليف ، الفرق
ص ٨٢ ، وعند بشر الله لا يفعل الا الاصلح . وعند النظام الاصلح هو
الذى حدث وان الله لا يفعل الا الاصلح ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ ، ص ٢٢٧ ،
وعند عباد الله لو كان يقدر ولا يفعل يكون جورا ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ —
٢٢٧ ، أما الجبائى وابنه فعندهم أن الله لم يدخر عن عباده شيئا علم
انه اذا فعل بهم أورا بالطاعة والتوبة من الصلاح والاصلح واللطف لانه
قادر عالم جواد حكيم لا يعجزه الاعطاء ولا ينقص من خزائنه ولا يزيد فى
ملكه الادخار ، وليس هو الاصلح الا لذلك . هو الاجود فى العاقبة والاصوب
فى الاجل وان كان ذلك مؤلما مكروها ... ولا يقال انه تعالى يقدر على
شىء هو أصلح مما فعله بعبده ، الملل ج ١ ص ١١٨ ، والاصلح عند
البلخى واجب وهو لا يقول بوجوبه فى جميع المواضع بل يقول فى المواضع
المتعلقة بازاحة علل المكلفين ، شرح المحصل ص ١١٨ — ١١٩ ، أوجبت
المعتزلة أمورا منها أن يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا ، الطوالع ص ١٩٦ .
ويروى ابن الراوندى أن النظام كان يقول أن الله اذا علم أن فعل شىء
أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه . ويدافع الخياط عن ذلك
=

ان علم أنه لا يؤمن كى يؤمن ؟ وهنا يقدم العقل للشعور صفتين متعارضتين هما القدرة والعلم حتى تكون فرصة أمام الشعور للتعبير عن عواطف الاجلال والتعظيم . فالاثبات تأكيد لسلطان القدرة على حساب العلم مع أنه ايضا صفة مطلقة ولكن يشفع لها انها تتدخل لصالح الانسان . والتدخل فى حد ذاته حتى ولو كان لصالح الانسان قضاء على استقلال الحرية الانسانية وحل الشق الثانى من العدل أى الحسن والقبح العقليين على حساب الشق الاول منه وهو حرية الافعال . واذا ما ثبت الوضع القديم أن كان فيه ضرر على الانسان فكيف يحدث ذلك والتاليه منبع الخير ؟ أما النفى فانه تاكيد للحرية الانسانية حتى ولو كانت فى غير مصلحة الانسان . فالفعل الحر المستقل نابع من ارادة الانسان حتى ولو كان ضارا له ويؤثر الانسان فعلا حرا ضارا على فعل نافع من ارادة خارجية تعمل لصالحه(٢٢٩) . وماذا لو رفض

=

لان هذا ما توافق عليه الامة الا من اثبت لله القدرة على الظلم من المعتزلة . أما المجبرة بأسرها والرافضة كلها والمرجئة ومن تكلم من النوابت فانهم بأجمعهم يحيلون القدرة على الظلم ، الاقتصاد ص ١٧ — ١٨ ، وأنه لا يجوز من الله ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه فلم يجوزوا عليه الترك ، الانتصار ص ١٣ — ١٥ ، الاصلح ص ٣٣ — ٥٣ .

(٢٢٩) أصحاب الاثبات هم بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب ، فلديهم ان الله خير يفعل الخير ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ — ٢٢٧ ، الفرق ص ١٥٦ ، الانتصار ص ٦٤ — ٦٥ ، وأصحاب النفى هو راى جمهور المعتزلة الا جماعة بشر ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ — ٢٢٧ . الاولون أصحاب اللطف والآخرون أصحاب الاصلح . ويصف أصحاب الاصلح أصحاب اللطف بأنهم محجرون لله مجهلون له ، ويصف أصحاب اللطف أصحاب الاصلح بأنهم معجزون لله مشبهون له بخلقه ، الفصل ج ٣ ص ١٠٠ ، لذلك انقسم المعتزلة قسمين . الاول يقول بأن الله قادر على أمثال ما فعل من الصلاح بلا نهاية . وقال الاقل منهم مثل عباد ومن وافقه هذا باطل لانه لا يجوز أن يترك الله شيئا يقدر عليه من الصلاح من أجل فعله الصلاح . كان بشر بكفر من قال بالاصلح والمعتزلة ترى أن بشر تاب عن القول باللطف ورجع الى القول بالاصلح ، الفصل ج ٣ ص ١٢٠ ، اختلف المعتزلة فى الاصلح . طائفة قالت بالصلاح فى وجوب الرعاية وطائفة احالت القول بوجوبه بناء على أن ما من صالح الا وفوقه ما هو أصلح منه الى غير نهاية ، الغاية ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

العقـــلاء اللطف ما دام العقـــل لديهم قادرا على الوصـــول الىالتكليف ومعرفة الصـــلاح والاصلح من العقل والسمع معا ؟ ان افتراض أن يكون الله قد ادخـــر لطفا لمن علم أنه لا يؤمن حتى لا يؤمن تجـــويز للظلم على الله ونفى لحرية الانســـان واختياره وقضـــاء على عقله واســـتقلاله . فافعال الشـــعور الداخلية مثل الايمان والكفـــر أفعال حرة قائمة على العقل والتمييز(٢٣٠) . فان كان هناك أصـــلح وان كانت لدى الله الطاف اخرى لا نهـــاية لها يعطيها للبشر اختيارا فلماذا ادخرها الله ولم يعطها حتى يكون العالم أفضـــل العوالم الممكنة وتغليبا للاصلح على الصلاح ؟ ومتى يعطيها الله ومتى يهبها وطبقـــا لاى مقياس ولاى مـــدى ؟ أليس فى ذلك تدخل فى الحرية الانســـانية التى اصبحت من قبل أحد مكتسبات العدل والذى بدوره خرج من بطن التوحيد ؟ وما الفائدة من لطف غـــير مســـتعمل ، مجرد اثبات حق نظرى ، اثباتا للقدرة المطلقة ؟ وقد تم ذلك من قبـــل فى التوحيد ، وفى العـــدل لا تحدث شيئا . ان مصـــلحة الفرد والجماعة ليست نعمـــة أو احسانا أو تفضـــلا أو لطفا من أحد بل نتيجة للجهد والمشـــقة والمعاناة . والاصلح ضرورة موضوعية لا صـــلة لهـــا

---

(٢٣٠) قالت المعتزلة حاشـــا ضرار بن عمر وحفص الفرد وبشر بن المعتمر ويسير من اتباعهم انه ليس عند الله شىء أصلح مما اعطـــاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم ، ولا عنده هدى مما هدى به . الكافر والمؤمن قد استويا ، وأنه ليس يقدر على شىء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين ، الفصل جـ ٣ ص ١٢٠ ، فى حين ذهب ضرار وجعفر وبشر ومن اتباعهم الى أن عند الله الطافا كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا ايمانا اختياريا يستمتعون به الثواب بالجنة ، وقد أشار أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم بذلك ، الفصل جـ ٣ ص ١٢٠ ، لذلك يرد الكرامية على قصة الاخوة الثلاثة بأنه لو خلق الله الخلق وكان من معلومه أنه لا يؤمن بـــه أحد منهم لكان خلقه اياهم عبثا . وانما حسن منه خلق جميعهم لعلمـــه بايمان بعضهم . فلا يجوز فى حكمة الله اخترام الطفل الذى يعلم أنه ان أبقاه الى زمان بلوغه آمن ولا اخترام الكافر الذى لو ابقاه الى مدة آمن الا أن يكون فى اخترامه اياه قبل وقت ايمانه صلاح لغيره . ويلزمهم على هذا القول أن يكون الله انما اخترم ابراهيم ابن النبى قبل بلوغه لانه علم أنه لو أبقاه لم يؤمن . وفى هذا قدح منهم فى كل من مات من ذرارى الانبياء طفلا ، الفرق ص ٢٢١ .

بالعواطف المشخصة والانفعالات الذاتية والاكراميات شكرا وثناء ، حمدا وتبجيلا . ولما كانت الشريعة تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد فقد يأخذ السؤال صيغة الضرر ويكون : هل يقال ان الله يضر أم لا ؟ فالاثبات يبقى اثبات القدرة المطلقة ونفى اية صفة من صفات العجز والا كان هناك نقص فى عواطف التأليه وبصرف النظر عن حقوق الانسان وحياته أو ما ينتج عن اثبات هذه القدرة من طغيان ونفى للعدل واثبات للطاغوت . وتكون الاجابة بالنفى دفاعا عن حقوق الانسان واثبات حقه فى دفع الاضرار عن نفسه ومقاومة الظلم .

ولا يؤدى القول بالاصلح الى رفض الآلام والمشاق الناتجة عن الافعال لان الانسان يفضل أن يركن الى الكسل والراحة وحياة الدعة والسكون والتعب والنصب والجهد والالم والجرح . كل ذلك لا يمثل نقضا للصلاح والاصلح . فالذات تضع نفسها بالجهد وتثبت وجودها بالمقاومة . والغاية من بذل الجهد تحقيق الوجود الانسانى ، والانسان بلا جهد حر يتحول الى ظاهرة طبيعية حتمية . وبالتالى اذا كان الله متفضلا بالثواب فكيف يجوز الجهد ؟ ليس فى فعل الاصلح اى جهد زائد أو كدر لا يتحمل بل هو تأدية للدعوة وضرورة داخلية وأداء للرسالة . فعل الاصلح فى حد ذاته فعل ايجابى وليس له اى جزاء آخر الا انه فى الحياة العملية كمال للانسان(٢٣١) . ولا يقال أيضا أن الاصلح ان لا يعاقب الانسان فى افعاله وأن يغفر له ويتوب ، وبالتالى يتحول الاصلح الى أن يكون دفاعا عن مصالح الانسان ، ورغباته واهوائه والى هدم القانون ان لم يكن هناك مقياس موضوعى عام للاصلح دون الوقوع فى الفردية والنسبية والمصلحة الشخصية وبالتالى يتخلى الانسان عن

---

(٢٣١) النهاية ص ٤٠٩ ، الاصلح ص ٧٠ — ٧٢ ، الارشاد ص ٢٩٠ — ٢٩١ .

نتائج افعاله(٢٣٢) . الاصلح ليس بالرجوع الى الوراء والتمنى بل هـو التقدم الى الامـام . الاصلح للانسـان انيكون حـرا والا كان ظاهرة طبيعية . الاصلـح للانسان أن يرتبط مصيره بالحرية حتى يكون مسؤولا عنها محاسـبا عليها . ليس الاصلح للانسـانرفض العقل والبلوغ وأن يعيش الانسان مخلوقا حيا دون أن يكـون له عقل بالغ فيعيش حيوانا أعجما أو طفـلا أو مجنونا أو معتوها . وكيف يكون هنـاك أصلح اذا ما اخترم الانسـان قبل العقل والبلوغ ؟ انما الصـلاح يقع فى حياة الانسان الحر وليس فقط نتيجة هـذا الجهد . ودون عقل لا يكـون هناك استحقاق مدح أو ذم(٢٣٣) . وكيف يمكن شـكر المنعم كواجب عقلى وعلى فعـل الاصـلح كواجب حتمى ان لم يكن هنـاك عقل وادراك ؟(٢٣٤) ولا يقـال أن الاصلح للانسـان أن لا تاتيه الرسـالة والا يقوم الرسول بالتبليغ وأن يصرف الله ارادته عنهـا ، فالتكليف واجب انسـانى ، وجهد الانسان الحر بالنسـبة له عملية تتحقق لا تتحدد نتائجها الا بعد بذل الجهـد . الرسـالة يقين النظر وباعث على العمل ، وبالتالى لا تتم عملية التحقق الا بها والا فكيف يتحول الوحى الى نظام مثالى فى العـالم ؟ ولا ضير فى أن يتغير الوحى كشريعة طبقا للصـلاح والاصلح على ما هو معروف فى الناسخ والمنسـوخ حتى تتم عملية القياس ، قياس الشرع على أهلية الانسـان وقدرته . فالشرع موضوع لصـالح الانسان ، متغير بتغـير مصالحه وليس تعبيرا عن ثبات الذات الالهية وشمولها . ويمكن للعقـل

---

(٢٣٢) مثلا يكون الاصلح لابليس ابقاؤه طول الزمان واقداره على اضلال العباد مع أن يوجب مزيد من عذابه ولا يخفى أن مرادهم بالاصلح بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم ، شرح الدوانى ص ١٩٠ — ١٩١ ، ولذلك يكون الخلود لاهل النار صلاحا لهم ، النهاية ص ٤٠٧ ، الغاية ص ٢٤٢ — ٢٤٣ ، الاصلح ص ١٤٠ ، ص ١٠٦ — ١١٠ .

(٢٣٣) النهاية ص ٤٠٧ — ٤٠٨ ، الاصلح ص ٩٠ — ١٩٧ .

(٢٣٤) النهايـة ص ٤٠٧ — ٤٠٨ ، الاصلـح ص ٨٦ — ٨٧ ، ص ٦٧ — ٧٠ .

الانســـانى أن يدرك الحكمة من هـــذا التغير ويدرك قانونه الثابت وبالتالى يلحق بالعلم الالهى الثابت وبارادة الله المتصلة(٢٣٥) .

واذا كان الاصـــلح فى الدين يمكن الاتفاق عليه والاعتراف بـــه فهل الاصـــلاح فى الدنيا كذلك ؟ والحقيقة أن هـــذا السؤال انما يقوم على تفرقة لا وجود لهـــا الا افتراضا بين الدين والدنيا(٢٣٦) . فما هو مقياس

---

(٢٣٥) يتهم الاشاعرة المعتزلة بأنهم يجوزون الزيادة والنقصان فى الشرع طبقا للصلاح والاصلح . فعند الاشاعرة كل ما ورد به الشرع مـــن صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزا ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه . وكذلك لو اباح الشرع ما حرمه وحرم ما أباحه كان جائزا . وانما خص الله الشريعة بما استقرت عليه لانه أراد ذلك ولا مدخل فى تقدير شىء منه للعقل . ثم يستأنف الاشاعرة : وزعم المدعون للاصلح من القدرية أن ما اوجبه الشرع لم يكن جائزا سقوطه ، وما أسقطه لم يكن جائزا وجوبه ولا الزيادة ولا النقصان فيه . وأسرت هـــذه الطائفة ابطال فائدة مجىء الرسل وان لم يصرحوا به خوفا من الشـــناعة عنـــد الاشـــاعة . ثم كيف وجه دلالة العقل على عدد الركعات وعلى السعى بين الصفا والمروة ، وتحميل العاقلة الدية دون القاتل الا أن يراد به دلالة العقل على جواز ورود الشرع بذلك فلا ننكره ! الاصول ص ١٤٩ — ١٥٠ .

(٢٣٦) عند معتزلة بغداد والبصرة يجب على الله فعل الاصلح فى الدين وانما الخلاف فى فعل الاصلح فى الدنيا ، الارشاد ص ٢٨٧ — ٢٩٠ ، فبينما أوجب معتزلة بغداد الاصلح فى الدين والدنيا أوجب معتزلة البصرة الاصلح فى الدين فقط ، الفقه ص ١٢ ، شرح عبد الســـلام ص ١٠٢ ، الطوالع ص ١٩٦ ، حاشية الاسفراينى ص ١١ ، شرح الدوانى ص ١٩٠ ، حاشية الســـيالكوتى ص ١٧٤ — ١٧٥ ، أراد الفريق الاول الصـــلاح والاصلح فى الحكمة والتدبير بينما أراد الفـــريق الثانى الانفع ، القـــول ص ٥٢ — ٥٣ ، قالت المعتزلة نحن على طريقين فى وجوب رعاية الصلاح والاصلح (أ) شيوخ بغداد : الواجب فى الحكمة لخلق العالم وخلق مـــن يكون قابلا للتكليف ثم استصلاح حاله بأقصى ما يقدر من اكمال العقـــل والاقدار على النظر والفعل واظهار الآيات وازاحة العلل وكل ما ينـــال العبد فى الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت واثواب والعقاب فهو صلاح له . فى تخليد أهل النار فى النار صلاح لهم واصلح . فانهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى أشر من الاول (ب) شيوخ البصرة : ابتداء الخلق تفضل وانعام من

هذه التفرقة ؟ ان الوحى تنظيم لشؤون الدين ، والدنيا تحقيق لهذا التنظيم ، والدين هو المثـــال والدنيا هى الواقع ، والمثال يتحقق فى الواقـــع والواقع تحقق للمثال . الاصـــلح اذن للدين هو الاصلح للدنيا ولا يوجد صلاحان كل منهما على حدة . واذا كان الاصـــلح للعباد فان مصالح العبـــاد فى الدنيا وليس الدين الا وسيلة لتحقيق هـــذه المصالح . ان الاصلح ضرورة فى الدنيا والدين معـــا ، فالدين هو الدنيا والدنيا هى الدين . وان جعـــل الاصلح فى الدين فقط دون الدنيـــا تناقض وتوهم فصـــل فى شىء واحد وان كان لابد من التمييز فان الاصلح فى الدنيا أولى ، فيهـــا مصالح العباد مرتبطة بحرية الانســـان وعقله فى حين أن الاصـــلح فى الدين لا يمكن للانســـان ادراكه الا بقياسه على الاصلح فى الدنيا . الاصـــلح واقعة

=

الله من غير ايجاب عليه لكنه اذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه ازاحة عللهم من كل وجه ورعاية الاصلح ، والاصلح فى حقهم بأتم وجـــه وأبلغ غاية ، النهاية ص ٤٠٤ — ٤٠٥ ، والدليل على المذهبين أن الصـــانع حكيم ... فأصل الخلق والتكليف صلاح ، والجزاء صلاح . وأبلغ ما يمكن فى كل صلاح هو الاصلح وزيادات الدواعى والصوارف والبواعث والزواجر فى الشرع وتقدير الطاف بعضها خفى وبعضها جلى . فأفعال الله اليوم لا تخلو من صلاح واصلح ولطف وأفعـــال الله غدا على ســـبيل الجزاء اما ثواب أو عوض أو تفضل . فالصلاح ضد الفساد ، وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدى الى السعادة السرمدية آجـــلا . الاصلح هو اذن صلاحان وخيران وهو الفعل الذى علم الرب أن العبد يطيع عنده . وليس فى مقدور الله لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار ثم الثواب هو الجزاء على الاعمال الحسنة ، والعوض هو البدل عن الغائب كالســـلامة التى بدل الالم ، والنعيم الذى هو فى مقابل البلايا والرزايا والفتن . والتفضل هو اتصال منفعة خاصة الى الغير من غير استحقاق يستحق بذلك حمدا وثناء ومدحا وتعظيما . ووصف بأنه محسن مجمل وان لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاما ولا ذما ، النهاية ص ٤٠٥ — ٤٠٦ ! عند معتزلة بغداد الخلق حتم على الله وواجب وجوب الحكمة ، واذا خلق الذين علم انه مكلفهم فيجب اكمال عقولهم فهو عند هؤلاء الاصلح لهم ، الارشاد ص ٢٨٧ ، وعند النظام يقدر الله على ما فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، هذا فى متعلق قدرته بأمور الدنيا ، الملل جـ ١ ص ٨٠ — ٨١ .

داخلة فى نطاق حياة الانســـان بفعل الحرية لا يوقفها ولا يدفعها أحد ، فالاصلح يتحقق من خـــلال الحرية وفى نطاقها . ومن ثم كان الاصــلح بعد الخلق والتكليف ، ثم اكتشـــاف الانسان لنفسه كفعل حر وعقل مستقل وقدرة على ادراك الآيات والبراهين وتجاوز العقبات فى المواقف والتمييز بين المصـــالح والمفاسد ، بين الغنى والفقـــر ، بين الصحة والمرض ، بين الحياة والمـــوت ، بين الحرية والقهر ، بين الوحوة والتجزئة ، بين الهوية والاغتراب . والاصـــلح ضرورة عقلية فالعقل والوجود صنوان ، وحكم العقل هو حكم الوجود . والعقل هو شرط الحرية كما أن البلوغ شرط التكليف . الاصـــلح ضرورة شرعية ، اذ يقـــوم الشرع على جلب المصـــالح ودرء المفاسد ، للفرد وللجماعة . والاصلح ضرورة كافية لا تحتاج الى ضروريات لا متناهية ، والضرورة الكافية هى سبب وجود العقل والشرع والطبيعة معا . والاصلح ضرورة لحياة الانســـان وليس ضرورة لاثبات قـــدرة مشخصة لا تخضع لاية ضرورة أخـــرى من طبيعة العقل وواجب الحرية أو بناء الكون ذاته ، وليس تشخيصا للطبيعة اما ذهابا باثباتها أو ايابا بانكارها . ليس الاصلح تفضلا وكرما بل هـــو ضرورة وجودية فى طبيعة الاشـــياء كما أن الشرع ضرورة كونيـــة ولا مجال فيها للتفضل والكرم والانعام والاحسان . والاصلح ضرورة دنيوية خالصة وليس أخروية اذ أن الاخرويات كلها نقل من هـــذا العالم الى عالم آخـــر اما تعبيرا عن أمل أو تعويضا عن حرمان . وان قيل ان المـــانع من فعل القبيح وعدم القدرة عليـــه هو رعاية الاصلح فى الآخرة فانما يكون ذلـــك قياسا للغائب على الشاهد وادخل فى موضوع المعاد والذى لم يثبت بعـــد فى العقليات طبقا لبناء العلم(٢٣٧) .

---

(٢٣٧) يرى النظام انه فى أمور الآخرة لا يوصف البارى بالقدرة على ان يزيد فى عذاب أهل النار ، الملل جـ ١ ص ٨٠ — ٨٢ ، لا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لان نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ولا يقدر أن يزيد فى عـــذاب النار ذرة ولا على أن ينقص مـــن عذابهم شيئا . ان الله لا يقدر أن يخرج أحدا من أهل الجنة ولا يقدر أن

=

ان اثبات الاصلح يعنى أن الله يفعل الخير دون الشر أى أنه يرعى مصالح العباد ولا يضرهم . فهو من هذه الناحية تفاؤل وخير وبراءة وطهارة فى حين أن نفيه نظرة شريرة الى العالم وتصور لله على أنه شرير يفعل الشر ويضر بالناس . لذلك كان النفى أقرب الى التنزيه . ولا يعنى النفى أى نقص فى عواطف التأليه بل وضعا لها على أساس انسانى من أجل الابقاء على مصلحة الانسان . ويتعدى الامر احيانا الى فرض الاصلح على عواطف التنزيه فتحدد القدرة المطلقة بفعل الاصلح وهو ما عبر عنه الاصوليون من قيام الشرع على المصالح العامة دون تشخيص للقدرة ، والحديث عن حكمة الشرع وليس عن شخص الشارع. وما دام الاصلح تعبيرا عن موقف الانسان وممارسته لحريته وعقله فانه يكون تعبيرا عن قانون عام مثل قانون الاستحقاق . والقانون ثابت من وجهة نظر الانسان . ومن حق الانسان أن يعيش فى عالم يوجهه العقل ويحكمه القانون . أما من وجهة نظر صاحب السلطة والتشريع

= يلقى فى النار من ليس من أهل النار . ويروى ابن الراوندى أن النظام كان يقول أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت فاذا قيل له أيقدر الله الذى خلق أهل الجنة أن يميتهم وقد علم تنعمهم واحياءهم أصلح لهم من الفناء والموت حتى يبقى وحده كما كان وحده ؟ قال ، هذا محال ، الانتصار ص ١٧ — ١٨ ، وعند النظام والجاحظ وعلى الاسوارى لا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا أن يخرج أحدا من الجنة أو أن يدخل أحدا النار ممن ليس فيها . لو وقف الطفل على شفير جهنم لم يكن قادرا على القائه فيها وقدر الطفل والزبانية على ذلك ، الفرق ص ١٣٣ — ١٣٤ ، ولا يجوز وصفه بالقدرة على ادخال احد اهل النار الجنة ولا على ادخال أحد من أهل الجنة النار ولا على اخراج أحد من أهل النار منها وعلى اخراج أحد دخل الجنة عنها ولا على اماتة أحد من أهل الدارين وان كان هو الذى أحياه ولا على الزيادة فيما يجازيهم به ولا على النقصان ، (نقلا عن ابن الراوندى) ، الانتصار ص ٢٦ — ٢٧ ، أحالوا أن يوصف البارى بالقدرة على عذاب المؤمنين والاطفال والقائهم فى جهنم ، مقالات جـ ٢ ص ٢٠٩ ، وعند معتزلة بغداد خلود أهل النار فى الاغلال والانكال أصلح لهم من الخروج من النار وكذلك الاصلح للفسقة فى دار الدنيا أن يلعنهم الله ويحبط أعمالهم ويحبط ثواب أقربائهم اذا اخترموا قبل التوبة ، الارشاد ص ٢٨٧ .

فالقانون لديه تعبير عن ارادته ، يمكنـــه أن يغيره ويبدله بل ويوقفـــه فى اى وقت شـــاء . ولما كنا بشرا ولسنا آلهـــة ، نعبر عن وجهة نظـــر انســـانية خالصة فالقانون بالنسبة لنا عام وثابت . وكل محـــاولة لتغييره او تبديله او تأويله أو ايقافه تكون ضـــد الانسان ومصالحه . يخضـــع الانســـان للقانون العام الذى يعبر عن مصلحته لانـــه قانون عقلى ولكنه لا يخضـــع لارادة او لسلطة مطلقة وراء القـــانون يمكن التلاعب به خاصة ونحن فى جيل يتم وضـــع القانون فيه لحساب الحكام وتعبيرا عن أهوائه ونزواته وليس اثباتا للصالح العام .

والحقيقة أن الصـــلاح والاصلح تعبير عن ضرورة العقل والشرع معـــا ، وتعبير آخر عن ضرورة الحـــرية والطبيعة . ليس فيهما اى اثر اجنبى من الخارج ، من ثنوية او غيرها . فالاصلح موضوع أصيل . وهو اســـاس الشرع ومصدر التشريع وسبب الوحى(٢٣٨) . وان اكبر حجة ضـــد الخصم هى اتهامه بالعمالة الحضـــارية وبأنه منفصل عن تراثه وبأنه تابع لمؤثرات اجنبية . وليس فيهمـــا اى نقل من العلوم الاخـــرى مثل علوم الحكمة أو علوم التصـــوف بل هما تعبير عن بنية علم الاصول بشقيه ، علم اصـــول الدين واصـــول الفقه ، يعيدان الى العلم وحدته بتوحيد علم النظر وعلم العمـــل ، علم العقيدة وعلم الشريعـــة ، الوحى والطبيعة على اساس واحد وهو مصالح الناس ورعاية البشر(٢٣٩) .

---

(٢٣٨) يحيل البغدادى فكرة الاصلح وعدم القدرة على الجور عند النظام الى مصدر ثنوى . فالنور لا يستطيع ان يفعل الا الخير ، والظلمة لا تستطيع أن تفعل الا الشر ، الفرق ص ١٣١ ، ص ١٣٤ ، الشرح ص ١٣٤ .

(٢٣٩) يجعل بعض المتأخرين الصلاح والاصلح واردا من الداخل اما من علوم الحكمة او علوم التصوف ، ذهب ارباب الكشف الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل مـــن الامام الغزالى من أنه ليس فى الامكان ابدع مما كان اذ ليس فى الجود بخل ولا فى القدرة نقصان . ولا نعنى أن قوله بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكلة ، =

ان ما يمكن أن يوجه الى الصلاح والاصلح هو تبرير الشر فى العالم ، فى الافعال وفى الطبيعة واعتبار هذا العالم افضل العوالم الممكنة وأن كل ما فيه خير وصلاح ، وأن الواقع افضل من الممكن ، والحال افضل من المآل واننا لو علمنا الغيب لاخترنا الواقع ، وأن ليس فى الامكان ابدع مما كان .وقد يسبب ذلك نوعا من الاستسلام للامر الواقع والرضا بكل صنوف الضيم والظلم والهوان وبالتالى تستحيل قضية التغير الاجتماعى كما يستحيل العمل السياسى الذى يقوم على تغيير الوضع القائم على وضع افضل . وينتهى التقدم ، ويقضى على الرغبة فى العمل وعلى بذل الجهد ، وتنتهى المقاومة للظلم . فالاصلح للظالم أن يكون ظالما ، وللمظلوم أن يكون مظلوما ، وللغنى أن يكون غنيا ، وللفقير أن يكون فقيرا ، وللقاهر أن يكون قاهرا ، وللمقهور أن يكون مقهورا ، وللمحتل أن يكون محتلا ، وللذى يقع عليه الاحتلال أن يقبل الاحتلال . كما يصعب على الانسان عقلا وقلبا أن يفهم أن الله لا يراعى الصلاح والاصلح وفى الوقت نفسه يصعب عليه أن يقبل أن يكون ذلك واجبا على الله فالله لا يجب عليه شىء كحق نظرى . والحقيقة أن كل هذه الاستدراكات على الصلح والاصلح انما تأتى من اعتباره ضد الحرية وهى فى واقع الامر تعبير عنه . فقد ثبتت حرية الافعال فى أول شق لاصل العدل بعد انبثاقه عن التوحيد وخروج الانسان المتعين من الانسان الكامل . كما تقود العقليات كلها الى السمعيات وآخرها النظر والعمل ثم الامامة . فالغاية النهائية هى التغيير الاجتماعى . ان قبول الامر الواقع كقضاء لا يمنع من الخروج عليه كقدر . كما أن اللفظ المزدوج

حاشية الكلنبوى ص ١٩٢ بينما حاول البعض الآخر اثبات الصلاح والاصلح بغية الاصلاح . فلا خلاف بين المثبت والنافى . فالمعتزلة قالوا بوجوب الصلاح والاصلاح بمعنى وجوب صدور الفعل والاشاعرة قالوا اختيارا . فالخلاف فى الحرية . آثر المعتزلة حرية الانسان وجبر الله وآثر الاشاعرة جبر الانسان وحرية الله ، القول ص ٣٥ — ٣٩ ، ص ٥٥ .

الصلاح والاصلح يعطيان امكانية لا نهائية للانتقال من احدهما الى الآخر . فلا صلاح الا وله أصلح . فاذا كان الوضع القائم هو الصلاح فان تغييره الى وضع أفضل هو الاصلح . ومن ثم يكون التقدم المستمر ممكنا الى ما لا نهاية . أما التعبير بلفظ الوجوب فهو مصطلح انسانى خالص يتحدد فيه الوجوب العقلى بالوجوب الطبيعى بالوجوب الاخلاقى . وانبثاق العدل من التوحيد يجعل الانتقال من الله الى الانسان ممكنا وبالتالى تتوقف لغة الذات والصفات على لغة الافعال حيث تبرز مصالح الناس وتظهر حياة البشر . لذلك يظهر مع ألفاظ الصلاح والاصلح ألفاظ أخرى مثل الجود والجواد والبخل والبخيل والاقتصاد والمقتصد مما يدل على أنها مصطلحات انسانية خالصة .

والاصلاح فى مقابل الافساد لفظان فى أصل الوحى . فالصلح والصلاح للانسان لنفسه أو لذات البين . وهو اصلاح من الانسان الحر وأفعال الشعور الداخلية كالايمان والتقوى والتوبة . واذا كان الانسان يدعو الله للاصلاح فان الله يأمره به . ويظل الاصلاح فعلا للانسان أكثر منه فعلا لله . بل يصبح « صالح » اسم علم لما يعطبه الفعل على الشخص من سمة الصلح . كما يصبح الانبياء من الصالحين والاعمال كلها من الصالحات . والاصلاح أيضا للعلاقات بين الذوات (الزوجان) وفى الارض . وهو فعل الانسان أكثر من فعل الله . الله يعلم الاصلاح ولا يضيع أجر المصلحين ولكن اصلاح الانسان شرط . وفعل الله مشروط بفعل الانسان(٢٤٠) . أما الفساد فانه أيضا فعل

---

(٢٤٠) ذكر لفظ صلح فى القرآن ١٨٠ مرة بصيغ عديدة منها ٣٠ مرة فعلا ، ١٥٠ مرة اسما مما يدل على أنه ليس فقط فعلا بل هو اسم أى جوهر ووضع . والفعل للانسان . فالذى يصلح هم الاباء أو ذوات البين أو المؤمن الثابت التقى العفو الذى يكفر عن سيئاته أو الزوجات أو الزوج أو مجموع المؤمنين أو الناس . وفى الصيغة الفعلية ذكر ٤ مرات لله ولكن ٢٦ مرة للانسان . أما الاسم فله صياغات عديدة أما « صلح » (مرتان) أو « صالح » مفردا ، ٣٠ مرة صالحون جمع مذكر ،
=

انسانى ناتج عن التشتت والتبعثر واتباع الهوى دون العقل ، وينشأ من افعال الملوك والقبائل (الرهط) والناس . وهو اقرب الى فعل الجماعة منه الى فعل الفرد وكأن الفساد وضع اجتماعى فى حين أن الفرد خير بالفطرة . ويظهر الفساد فى الارض وفى البر والبحر وفى البلاد بفعل الناس . والله يعلم ولا يحب الفساد ولا المفسدين . ويرى المفسدون عاقبة الفساد طبقا للافعال ونتائج الافعال وينالون الجزاء طبقا للاستحقاق . والفساد معنوى ومادى معا مثل تبديل الحق والاستعلاء والطغيان والكف عن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وبخس الناس اشياءهم ، وذبح الابناء واستحياء النساء ، وقتل النفس وهلك الحرث والنسل . وتفصيل الفساد للتنبيه عليه مثل ترك الاصلاح كقاعدة عامة يتبعها الانسان طبقا للفطرة ، فدرء المفاسد مقدم على جلب

---

٦٢ مرة الصالحات جمع مؤنث . ونكر صالح اسم علم ١١ مرة ، والباقى وصف للعمل الا مرة واحدة لله (٦٦ : ٤) ، أما جمع المذكر « الصالحون » فهم للبشر ، وطليعتهم الانبياء ، وجمع المؤنث « الصالحات » كلها للاعمال . اما الصيغة الثانية « اصلاح » فتظهر ١٢ مرة من مجموع ١٨٠ مرة الاولى للاشارة الى الاصلاح بين الزوجين مرتين « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك ان أرادوا اصلاحا » (٢ : ٢٢٨) ، « ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما » (٤ : ٣٥) ، واصلاح حال الناس ، اليتامى والفقراء مرتين « ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير » ، (٢ : ٢٢٠) ، « الا من أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بين الناس » (٤ : ١١٤) ، والاصلاح فى الارض مرتين « ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها » (٧ : ٥٦) ، « ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم » (٧ : ٨٥) ، الله يعلم المفسد من المصلح « والله يعلم المفسد من المصلح » (٢ : ٢٢٠) ، ولا يضيع أجر الصالحين « انا لا نضيع أجر المصلحين » (٧ : ١٧٠) ، ويظل الاصلاح فعلا انسانيا حرا يدركه العقل وقد تأباه المصالح والاهواء « قالوا انما نحن مصلحون » (٢ : ١١) ، « وما تريد أن تكون من المصلحين » (٢٨ : ١٩) ، ويظل فعل الاصلاح الانسانى شرطا وفعل الجزاء الالهى مشروطا « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون » (١١ : ١١٧).

المصالح كما هو الحال فى الشق الثانى من علم الاصول(١٤١) .

---

(١٤١) ذكر لفظ « الفساد » ومشتقاته فى القرآن ٥٠ مرة اى أقل وكأن من الاصلاح أغلب على البشر من الافساد . منها ١٨ مرة فعلا ، ٣٢ مرة اسما مما يدل على أن الفساد أيضا كالاصلاح ليس مجرد فعل بل هو اسم وجوهر ووضع . وفى الافعال يظهر الفعل الانسانى فى كل المرات باستثناء مرتين يظهر فعل الله فيهما عن طريق نفى تعدد الآلهة حتى لا يحدث الفساد. « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٢١ : ٢٢) ، أو عن طريق فعل الناس أى حركة التاريخ وصراع المجتمعات وليس مباشرة « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض » (٢ : ٢٥١) ، ثم يظهر الفساد مباشرة من الافعال الانسانية بتغليب الهوى على العقل ، والغرض الخاص على الحق العام « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض » (٢٣ : ٧١) ، وقد يحدث بفعل الملوك أى القيادة السياسية ونظم الحكم الملكية الفرعونية القهرية « قالت ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها » (٢٧ : ٣٤) ، وقد يأتى الفساد من القوم مثل اسرائيل « لتفسدن فى الارض مرتين » (١٧ : ٤) ، أو الرهط « وكان فى المدينة تسعة رهط يفسدون فى الارض ولا يصلحون » (٢٧ : ٤٨) ، أو القوم « أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض » (٧ : ١٢٧) أو الناس « واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا انما نحن مصلحون » (٢ : ١١) ، « ولا تفسد ما فى الارض بعد اصلاحها » (٧ : ٥٦ ، ٧ : ٨٥) ، « فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الارض » (٤٧ : ٢٢) ، « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الارض » (٢ : ٢٧ ، ١٣ : ٢٥) ، زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون » (١٦ : ٨٨) ، « الذين يفسدون فى الارض ولا يصلحون » (٢٦ : ١٥٢) ، وقد يأتى الفساد من الانسان وحده « واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها » (٢ : ٢٠٥) ، « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » (٢ : ٣٠) ، وحتى ذلك الفساد الفردى طارىء ونتيجة للتولى عن الحق وعدم اعمال العقل ولا يمنع من الخلق والتكليف . أما لفظ الفساد كاسم فقد ورد ٣٢ مرة ، منها ١١ مرة اسم مجرد الفساد ، ٢١ مرة اسم شخص ، مفردا مرة واحدة « المفسد » ، وجمعا ٢٠ مرة « المفسدون » . مما يدل على أن الفساد فعل بشر وليس شيئا مجردا ، وأنه فعل جماعة وليس فعل فرد . يظهر الفساد فى الارض ١٦ مرة ، فقتل النفس فساد فى الارض « من قتل نفسا بغير ذنب أو فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا » (٥ : ٣٢) ، وعدم الفعل والاحجام عنه فساد فى الارض « ألا تفعلوه تكن فتنة فى الارض وفساد كبير » (٨ : ٧٣) ، وكذلك الامتناع عن النهى وعن المنكر « فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد فى الارض (٨ : ٧٣) ، والاستعلاء « نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض

=

٣ — هل يمكن نفى الغائية والعلية ؟

ولما كان الصلاح والاصلاح غاية فى الافعال وعلة لها فقد ظهر موضوع الغائية والعلية كموضوع اشمل واعم حتى استقل بذاته واصبح ايضا موضوعا للجدل بين النفى والاثبات . كما انه ارتبط بموضوع التكليف لان التكليف ايضا تحقيق لغاية ، غاية الانسان ورسالته فى

=

ولا فسادا » (٢٨ : ٨٣) ، والكتل المتصارعة « ان يأجوج ومأجوج مفسدون فى الارض » (١٨ : ٩٤) ، كما يظهر الفساد فى البر والبحر وفى البلاد « ظهر الفساد فى البر والبحر مما كسبت ايدى الناس » (٣٠ : ٤١) ، « الذين طغوا فى البلاد فأكثروا فيها الفساد » (٨٩ : ١٢) والامتناع عن الفساد أمر الهى « ولا تبغى الفساد فى الارض » (٢٨ : ٧٧) ، « ولا تعيثوا فى الارض مفسدين » (٢ : ٦٠ ، ٧ : ٧٤ ، ١١ : ٨٥ ، ٢٦ : ١٨٣ ، ٢٩ : ٣٦) ، « ولا تتبع سبيل المفسدين » (٧ : ١٤٢) والله لا يحب الفساد فكيف يكون مصدرا له أو آمرا به أو مسؤولا عنه « والله لا يحب الفساد » (٢ : ٢٠٥) ، ولا يحب المفسدين اى الفساد المتحقق فى الاعمال من الافراد والاقوام « والله لا يحب المفسدين » (٥ : ٦٤) ، « ان الله لا يحب المفسدين » (٢٨ : ٧٧) ، « ان الله لا يصلح عمل المفسدين » (١٠ : ٨١) ، وتظهر عاقبة الفساد وفى حياة الانسان والجماعات فى الدنيا كنتائج الافعال وطبقا لقانون الاستحقاق كجزاء . « وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين » (٧ : ٨٦) ، « فانظر كيف كان عاقبة المفسدين » (٧ : ١٠٣ ، ٢٧ : ١٤) والانسان قادر على التمييز بين الاصلاح والفساد والاختيار بينهما فهو عاقل وحر . الله يعلم الفساد ولكنه لا يفعله « والله يعلم المفسد من المصلح (٢ : ٢٢٠) ، والفساد من ايدى الناس ولكنهم لا يتحملون المسؤولية « الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون » (٢ : ١٢) ، ومظاهر الفساد المعنوى والمادى فى غديد من الآيات مثل « ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » (٢ : ٢٠٥) ، « من قتل نفسا بغير نفس » (٥ : ٣٢) ، « الا تفعلوه تكن فتنة فى الارض » (٨ : ٧٣) ، « انى اخاف ان يبدل دينكم » (٤٠ : ٢٦) ، « الذين طغوا فى البلاد » (٨٩ : ١٢) ، « لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا » (٢٨ : ٨٣) ، « ولا تبخسوا الناس اشياءهم » (١١ : ٨٥ ، ٢٦ : ١٨٣) . « يذبح ابناءهم ويستحى نساءهم » (٢٨ : ٤) .

التاريخ(٢٤٢) . وقد ظهر الموضوع بحـــده فى العقائد المتاخرة نفيا للغائية تنزيها لله عن الغرض ومستغنيا عن كل ما ســـواه وافتقار كل ما عداه اليه(٢٤٣) . فهل يمكن نفى الغائية ؟

يقـــوم نفى الغائية على نفى الغـــائية والغرض عن الله . فاذا كان من معـــانى الواجب ما يلحق بتاركه الضرر وبفاعله النفـــع فان ذلـــك يستحيل على الله لانتفاء الاغراض المقصـــودة والا كان ناقصا مستكملا بالغاية ومن ثم لا يوجب شىء على الله(٢٤٤) . ولما كان غرض الفعـــل

---

(٢٤٢) وتتميما لمباحث الحسن والقبح نذكر ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض ، التحقيق ص ١٤٨ ، لا يجب عليه شىء ولا يقبح منه شىء ، المواقف ٣٣١ ، امتناع الغرض فى افعاله ووجوب رعاية الصلاح ، حاشية الكلنبوى ص ١٨٥ ، وبالمعنى الثالث يمتنع وجوب الصلاح فى الفعل لانه يلزم من نفيه عدم العبث فى حق الله أو الثـــواب على أيلام الحيـــوان والاصلح ، الغاية ص ٢٢٩ ، وجوب التمكين مما كلف به العبد . وماذا يعنى تكليف أبا جهل بالايمان ؟

(٢٤٣) استغناؤه عن كل ما سواه يؤخذ منـــه تنزهه عن الاغراض فى افعاله واحكامه والالزام اليهـــا يحصل غرضه ، السنوسية ص ٦ وقد قيل شـــعرا :

كذا مـــوجب لـــه تنزهـــا عـــن النقائض كمـــا تنزهـــا
عن فعل أو حكم من الاغراض الى انصـــاف الذات بالاعراض

الوسيلة ص ٥١ ، القول ص ٥٢ .

(٢٤٤) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عام . والحجـــة الاولى أن الله لا غرض لفعله ، راعى الحكمة فيما خلق وأمر تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه ، العضديـــة ج ٢ ص ١٨١ — ٢١٧ ، وأن التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه مجبر قبيح واما لغرض اما عائد الى الله وهـــو منزه عنـــه او الى العبد اما فى الدنيا وانه مشـــقة بلا حظ واما فى الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا ... واما التكليف فنختار انه لا لغرض او لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب ، المواقف ص ٣٢٩ عند أهل الاثبات (الاشاعرة) الله يقدر على كل شىء دون أن يكون لقدرته غاية ولا نهاية ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ — ٢٢٧ ، فى أن افعال الله ليست معللة بالاغراض ، المواقف ص ٣٣١ — ٣٣٢ ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلـــة ،

خارجا عنه يحصل به وبتوسطه فان الله يفعل ابتداء دون حاجة الى توسط أو تحقيق غاية خارجة عنه والا لتسلسلت الافعال والغايات الى ما لا نهاية(٢٤٥) .

والحقيقة أن نفى الغاية يقوم على خلط بين مستوى الله ومستوى

= الملل جـ ص ١٤١ — ١٥٠ ، المشهور أن افعاله ليست معللة بالاغراض ، الدر ص ١٤٨ — ١٥٠ ، فى ابطال الغرض والعلة فى افعال الله ، النهاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، المعتزلة قالوا بالوجوب العقلى بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما فى تركه من الاخلال بالحكمة . جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الاصلح عليه . ونحن (الاشاعرة) لا نقول بالاصل ولا بالفرع ، فهو المتصرف المطلق فى ملكه ولا نسلم ان شيئا من افعاله يجب عليه عيبا يحل تركه بحكمة التحقيق ص ٢٤٦ ، لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال ، المواقف ص ٣٣١ — ٣٣٢ ، الدواعى المزعجات والخواطر والاغراض انما تكون وتجوز على ذى الحاجة الذى يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار وذلك يجوز على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور ، لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ، التمهيد ص ٥٠ — ٥٢ ، مذهب أهل الحق أن البارى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الابداع اليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها بل كل ما ابدعه من خير وشر ونفع وخير لم يكن لغرض قاده اليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه . بل الخلق وان لا خلق له جائزان وهما بالنسبة اليه سيان . ووافقهم على ذلك طوائف من الالهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين ، الغاية ص ٢٢٤ ، ذهبت الاشاعرة الى أن افعاله لا تعلل بالاغراض للحجة نفسها ، التحقيق ص ١٤٩ ، المحصل ص ١٤٩ ، الغاية ص ٢٤٠ ، النهاية ص ٣٩٩ — ٤٣ ، المسائل الخمسون ص ٣٧٧ ، الطوالع ص ١٩٦ — ١٩٧ ، حاشية الخلخالى ص ١٩٠ ، الدر ص ١٤٩ — ١٥٠ .

(٢٤٥) هذه هى الحجة الثانية عند الاشاعرة . ان غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعا للفعل ويتوسط اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء فلا يكون شئ من الكائنات الا فعلا له لا غرضا لفعل آخر لا يحصل الا به ليصلح غرضنا لذلك الفعل ، وليس جعل البعض غرضا أولى من البعض ، وأيضا فلابد من الانتهاء الى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الفرض ، المواقف ص ٣٣٢ ؛ المسائل الخمسون ص ٣٧٧ ، تحصيل الاغراض ابتداء فى مقدر الله فجعلها غايات ينافى الغرض ، الطوالع ص ١٩٦ .

الانســـان . فاذا كانت أفعال الله لا نهاية لها ولا غاية فان افعال الانسان لها غاية ونهـــاية . الغاية فى الفعل الانســـانى وفى رسالته فى التاريخ وليست فى ذات الله . لا يعنى اثبات الغاية أو الغرض اذن أى تجويز لنقص على ذات الله فان المشـــار اليه هو الانسان وليس الله . الله ينفع الانسان وليس الانســـان هو الذى ينفع الله أو الله هو الذى ينفـــع ذاته . ليست الدوافع والاغراض مزعجات ولا تدل على النقص والا كان ذلـــك انكارا للعالم الانســـانى . فالانسان مجموعة من البواعث والدوافع والغايات والمقاصـــد . لا يعنى نقصان الغرض اى جهل أو فوات فرصة أو فشل على الله فالموضـــوع كله افعال الله بالنســبة الى الانســـان وليست أفعال الله فى ذاتها . ان للتشريع غرضـــا . فقد اتت لمصـــالح العباد والا كانت افعـــال الله عبثا بلا قصد . ولما كان الوحى ممكن الوقوع وكانت الرســـالة ممكنة التحقيق تكون افعال الله كلهـــا حكمة وقصدا . ان الغائيـــة هى محور التفكير الاصولى والاعتزالى فى اقامة الشرع على اســـاس المصلحة ، انكار العلية اذن انكار لاســـاس الشرع والباعث على وجود الوحى . انكـــار التعليل انكار لاســـاس الشرع(٢٤٦) . ان تنزيه الله عن الاغراض ليس تنزيها بل تجويزا للعبث والتناقض والظلم والجور . ولما كانت الغائيـــة هى الحياة فان نفيها يكون موتا للاله وتناقضا مع صفات العلم والقدرة والحياة . والا فلماذا يســـمع ويتكلم ويبصر ويريد ؟ وكيف تبطل العلة الغائية وهى أسمى العلل ، أسمى من العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصـــورية ؟ بل انها هى العلة الفاعلة الحقة . فالغـــاية هى الباعث والدافع على الحركة . هى المســـتقبل والهدف والمصـــير . وما الفائدة من اثبات غاية لا نعلمها ؟ ان هـــذا اثبات للجهل الانســـانى ونفى للعقل أحد مكتسبات العدل . ان وظيفـــة الغايات معرفتها أولا من

---

(٢٤٦) توجد هذه العلية طبقا لمبحث الالفاظ عنـــد الاصـــوليين فى الآيات التى بها لام المـــآل والمصير والامر والعاقبة مثل « لتجـــزى » ، « ليجزى » ، « ليكون » ، « لتكونوا » ، الغاية ص ٢٤١ ـــ ٢٤٢ ، وقد درس علماء أصول الفقه حروف التعليل كلها مثل اللام ، حتى ، كى ، أن ، وهو أساس مبحث القياس كله .

اجل تحقيقها ثانيا ، المعرفة بالعقل والتحقيق بالحرية . واذا كان علم أصول الدين معرفة فان علم أصول الفقه تحقيق ، فغاية النظر العمل(٢٤٧) . واذا كان الغرض هو العلة الباعثة للفاعل على الفعل فكيف يمكن نفيه ؟ وكيف يكون الله منزهاً عن العبث وأفعاله ليس لها أغراض ومقاصد ؟ لا يكفى تنزيه القدرة المشخصة عن العبث لضمان موضوعية القيم والصفات الذاتية للافعال(٢٤٨) . ولا يمكن اثبات الحكمة دون الغائية والا فماذا تعنى الحكمة ؟ ان كان الغرض من انكار الغائية هو تنزيه الله فان تنزيه المؤله عن الغرض والغاية يبطل الحكمة وينال من التنزيه الكامل . ان انكار الغائية يؤدى الى الفصل التام بين المؤله والعالم ، ويجعل المؤله فعالا لما يريد دون علة أو غاية أو باعث أو دافع ، وهو ما يعادل الحرية المطلقة بلا باعث أو سبب ، حرية العبث .

ان تنزيه الذات المشخص عن الشر لا يعنى وقوع الشر فى العالم ولا يجيب عن مصدر علته بل لا يفعل أكثر من نسبة الشر الى النفس والخير الى الذات المشخص تضحية أو مسكنة او نفاقا أو غرورا . والغاية ليست نقصا يلصق بالانسان وشرا ينزه الله منه .

وكما ان الغاية فى افعال الله وفى افعال الإنسان فانها تكون ايضا فى الطبيعة وفى التاريخ . فالطبيعة تسير نحو غاية والتاريخ ايضا يسير نحو غاية . لا تعنى الغائية فى الطبيعة حاجة طرف وكرم طرف آخر . فالطبيعة مستقلة عن أطرافها . وان تصور علاقة الطرفين المشخصين على أنها علاقة احتياج وكرم تصور قائم على استضعاف أو استذلال او سؤال أو تملق . الحكمة فى الطبيعة وليست فى علم مشخص أو ارادة

---

(٢٤٧) يجوز أن يكون فى كل فعل أو ترك حكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير ، وكل هذا فعله باختياره فوجوب الفعل بالاختيار لا ينافى الاختيار ، التحقيق ص ١٠٤٦ ، حاشية الخلخالى ص ١٧٨ .

(٢٤٨) التحقيق ص ١٤٩ ، المسائل الخمسون ص ٣٧٦ .

مشخصة(٢٤٩) . ولا تعنى الغـائية أى نقص فى الطبيعة بل كمالهـا ، فالطبيعة متجهة نحو غاية هى كمالها . الغائية هى اسـاس الوجود فى الانسـان وفى الطبيعة . واعتبار الطبيعة مجـرد تعبير عن الجود والكرم من وجود مطلق مشخص هو الغـاء لوجود الطبيعة واستقلالها . كما أن انكار الغائية من الافعال والطبيعة وارجاعها الى فاعل حكيم قضـاء على موضوعية الاشياء ووجود العـالم المستقل . ان الكون كله بالرغم من أنه حدث ابتداء الا انـه حدوثه كان لغاية وهدف كما ان خلق العـالم كان لغاية وغرض وليس من خارج الكـون او الخلق بل من الداخل فى طبيعة الكـون والخلق(٢٥٠) . ليس الغرض توسطا لوقوع الفعـل بل هـو الباعث والدافع . والله لا يحتاج الى توسط وان احتاج كان عاجزا . ولا تتسلسل الاغراض الى ما لا نهـاية تنتهى بالكمال والتحقق الى نهاية الزمان . فالنهـاية اعلان لتحقق الغاية والكمال(٢٥٠) . لذلك كانت الغائية ايضـا كامنة فى التاريخ باعتباره تطورا للانسان والطبيعة والكـون والخلق كله . الغائية فى التاريخ كما أنها فى الوحى ، وتطور التاريخ نحو غاية مماثل لتطور الوحى حيث تظهـر فى النهاية نتائج الافعال وآثارها . واذا كانت الغاية قيمة فالله هو هـذه القيمة ليس بشخصه بل بعلمه ومقصده ووحيه . ولا تتحقق هـذه الغائية بقدرة مشخصة أو ارادة خارجية كما لا تتحقق تحققا آليا خارج قوانين التاريخ بل تتحقق بفعل الانسـان وطبقا لقوانين التاريخ . واذا لم تتحقق الغائية يكـون الانسان قد تخلى عن رسالته فى الحياة ، ويكون هو المسؤل عن عدم تحققها ، ولا تقـع المسؤولية على غياب الغائية وعدمها . ومع ذلـك لو تخلى الانسـان عنها اندثر فى التاريخ وانهارت الامم وأتى انسان آخر ونهضت أمم اخـرى لاداء الرسالة ولتحقق

---

(٢٤٩) عند أهل الحق (الاشاعرة) ان الحكيم مـن كانت افعاله محكمة متقنة وانما تكون محكمة اذا وقعت على حسب علمه واذا حصلت حسب علمه لم تكن خبرا ، ولا وقعت بالاتفاق ، النهاية ص ٤٠١ — ٤٠٢ ، الغاية ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٥ .

(٢٥٠) أنظر الفصل العاشر عن المعاد .

الغائية حفاظا على مصالح الناس والحياة الانسانية وابقاء على الوجود ذاتــه .

ولما كانت الغــائية هى أحد مظاهر العلية بدليل العلة الغائية فلا يمكن نفى العلية أيضــا . اذ لا تعنى العلة جواز الضرر والنفع فى ذات الله فالحديث كله انســانى خالص على مستوى الانســـان كما أن ارجاع العلة الغــائية الى حكمة الذات المشخص هروب من المشــكلة ، ومحاولة لمســك الوحى من الطرفين ، اثبات الغائية واثبات الذات المشخص فى آن واحد . ورفض الطرفين أو اثباتهما معــا تحصيل حاصل(٢٥١) . أما الخوف على قدم العــالم او حدوث الله فتلك مسائل ميتافيزيقية خالصة وليس مكانها العلة والغــاية بل دليل الحدوث(٢٥٢) . وافعـــال الله معللة باغراض والا كانت عبثا . ولا تعــارض بين الحكمة والمصلحة فالحكمة الضــارة ســفه . ليس التعليل نقصا أو حطة أو حاجة ليتعالى الله عن ذلــك علوا كبيرا . بل ان مبحث العلة والمعلول من المبادىء العــامة فى نظرية الوجود

---

(٢٥١) هذه محاولة محمد عبده فى رسالة التوحيد « فأفعـــال الله صادرة عن علمه وارادته اى عن اختيار » ، الرسالة ص ٥٣ — ٥٨ .

(٢٥٢) مسألة فى أن القديم لم يفعل العالم لعلة . لا تجوز عليه العلل لانها مقصودة على جر النافع ودفع الضار ، والعلة ان كانت قديمة أوجبت قدم العالم وان كانت محدثة توجب حدوث القديم . ولما كانت العلل تتسلسل الى ما لا نهاية فان ذلك يحيل وجود العالم ، التمهيد ص ٥٠ — ٥١ ، ان فعل فعلا لغرض اما ان يكون قادرا عليه من غير واسطة أو لم يكن فان كان الاول كان ذلك التوصـــل عبثا وان كان الثانى كان عجزا ، المســـائل ص ٣٧٧ ، فى ابطال الغرض والعلة فى أفعال الله . مذهب أهل الحق أن الله خلق العالم بما فيه من الجواهر والاغراض وأصناف الخلق والانواع لا لعلة حاصلة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة اذ ليس يقبل النفع والضر او قدرت تلك العلة للخلق اذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له فى افعاله ولا حاصل بل علة كل شىء صنعـــه ولا علة لصنعه ، النهاية ص ٣٩٧ ، رفض تعليل الافعال ، مسألة فى علة الفعل الصادر عن الفاعل الحكيم ، التمهيد ص ٥١ — ٥٢ ، فى أنه سبحانه لا يجوز أن تكون افعاله معللة بعلة أصلا ، المسائل ص ٣٧٧ ، الطوالع ص ١٩٧ ، المطالع ص ١٩٧ .

فى علم أصول الدين ، وهو اساس مباحث العلة فى علم أصول الفقه(٢٥٣) .
ان رفض التعليل هــو هدم للقوانين الانسانية ، وترك للعالم بلا ادراك وللوقائع بلا اساس نظرى . ويشــار الى الفلسفة باعتبارها المسؤولة عن نفى العلية لان واجب الوجود لا يفعل لعلة فى حين أن تصور الفلسفة للعالم تصــور حتمى ضرورى ويقوم على اثبات العلل الاربعة وفى مقدمتها العلة الغائية . نظــام العالم نظام عاقل ومعقول ولكن الخــلاف مع علم اصول الدين فى صدور العالم لا عن ارادة كعلة بل عن طبيعة كفيض(٢٥٤) .

٤ — اثبات الغائية والعلية .

أذا دل الدليل على كون الله حكيمــا فان الحكمة تنفى العبث وتثبت الغــائية . وليست الغائية فى شخص الله ، فى حد ذاته أو صفاته بل فى افعاله ، ليس فى أصل التوحيد بل فى اصل العدل(٢٥٥) . ليس الغرض

---

(٢٥٣) يتعالى ويتنزه عن الاغــراض والضرر والانتفاع ، الغــاية ص ٢٥٤ أنظر الفصل الثالث ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ميتافيزيقيا الوجود أو الامور العامة ، الواجب ٥ — العلة والمعلول .

(٢٥٤) قالت الفلاسفة واجب الوجود لا يجوز أن يفعــل لعلــة ، النهاية ص ٣٩٨ — ٣٩٩ ، حاشية الكلنبوى ص ١٩١ ، حاشية الجرجانى ص ١٩١ ، حاشية الخلخالى ص ١٩١ .

(٢٥٥) وهذا هو موقف المعتزلة فالبارى لا يخلو عن غرض وصلاح للخلق فرغباية الصلاح فى فعله واجبــة نفيا للعبث فى الحكم عن الحكمــة وأبطالا للسفه فى ابداعه وصنعته ، الغاية ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، دل الدليل على كونه حكيما فى افعاله غير عابث فى ابداعه ، والعبث قبيح ، والقبح لا يصدر من الحكم المطلق ، الغاية ص ٢٣٠ — ٢٣٢ ، اتفقت المعتزلة على أن افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال ، الطوالع ص ١٩٧ ، المطــالع ص ١٩٧ ، قالت المعتزلة الحكيم لا يفعل الا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفــه وعبث ، والحكيم من يفعل أحد أمرين : اما أن ينتفع أو ينفع غيره . ولما تقدس الرب عن الانتفاع تعين انه انما يفعل لينتفع غيره فلا تخلو افعاله من صلاح ، النهاية ص ٣٩٧ — ٣٩٨ ، شرح المحصل ص ١٤٩ ، الفصل ج ٣ ص ٨٥ ، قالت المعتزلة قام الدليل على أن الرب حكيم والحكيم مــن تكون افعاله على أحكام واتقان ، النهاية ص ٤٠٠ — ٤٠١ .

والغاية نقصا أو عيبا أو ضررا أو منفعة فحسب . فالغائية جوهر التاريخ والباعث على الحياة . الوحى له غاية وهو كمال الجنس البشرى واعلان استقلال العقل والارادة . ليس القصد والغاية مظهرا من مظاهر النقص والحاجة أو جلب المنافع ودرء المضار ، فاشباع الحاجات ورعاية المصالح من أسس الشرع ومن أسباب الوحى(٢٥٦) . ولا تعنى الغاية الملذات والنعيم والسرور دون مشقة أو تعب أو آلام . فقد يكون فى ذلك نفع نتيجة لبذل الجهد . هى ابتلاء وامتحان وتحقيق لقانون الاستحقاق . وكيف تكون النعم ابتداء دون مشقة وآلام فتنتفى الحكمة من التكليف ويقضى على قانون الاستحقاق ؟ ليس المهم هو البداية أو النهاية بل المسار والتجربة والتعليم عن طريق الخطأ والصواب . ولا تعنى الغاية الشكر ، فلا شكر على اداء الواجبات .. والشكر الوحيد هو اداء الواجبات(٢٥٧) .

والغاية تستلزم التعليل ، والتعليل قائم فى الاحكام بل هو قلب علم

---

(٢٥٦) عبر عن ذلك محمد اقبال افضل تعبير . فالذاتية لديه تحيا من تخليق المقاصد وتوليد الآمال « نحن أحياء بتخليق المقاصد ، ونحن منيرون من شعاع الامل » ، ضرب الكليم ص ح — ط .

(٢٥٧) قالت المعتزلة الغرض منها تعويض العبد على الثواب فان الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح ، المواقف ص ٣٣٢ ، أوجب القدرية عليه الفعل ليعبدوه ويشكروه وأوجبوا عليه خلق الاحياء والجمادات فيها وأوجبوا عليه أن يكون أول من خلقه حيا يصح منه الاعتبار كما ذهبت اليه الكرامية . واذا جاز كون الخلق مواتا وأمواتا بين النفختين فى الصور جاز كونهم كذلك فى ابتداء الخلق على الدوام . وعند أكثر القدرية كان واجبا عليه خلق الاحياء والجمادات والمؤمنين والكفرة . واوجب بعض الكرامية أن يكون أول خلقه الله حيا . وقلنا اذا جاز أن يكون الخلق كله أمواتا بين النفختين فى الصور جاز أن يكونوا كذلك فى ابتداء الخلق على الدوام ، الاصول ص ١٥٠ — ١٥١ ، كما تكون الغاية عند المعتزلة الشكر . والذى يوضح ذلك أن طاعات المكلفين تجب عند المعتزلة شكر الله على ما أولاه من آلائه . فاذا كانت الطاعات واجبة عوضا عن النعم فيستحيل أن يستحق مؤدى الواجبات ثوابا . ولو جاز أن يستحق العبد على أداء الواجب عوضا لجاز أن يستحق الرب على الثواب شكرا وان كان مستحقا ، لمع الادلة ص ١٠ .

اصـــول الفقه . والتعليل هو العلة الغائية لا العلـــة الفاعلة او المادية أو الصـــورية(٢٥٨) . وليست علة الخلق منفعة الانسان ومنع الضرر عنه فقط فتلك هى علة التشريع والباعث على الرسالة . انما علة الخلق تحقيق الرسالة ، وأداء الامانة ، والمشـــاركة فى معرفة الله ، وتحقيق غايته المتمثلة فى مقـــاصد الوحى . فيتوحد قصـــد الوحى مع قصـــد الانسـان . فاذا كـــان الوحى قصدا من الله الى الانســـان كغائية فان الانســـان بتحقيق هذا القصد يكمل الغائية ويحققها(٢٥٩) . وسواء كان التعليل مجازا أم حقيقة فهـــو قائم فى الذهن الانســـانى . والفكر الدينى كله مجـــاز يقوم على قياس الغائب على الشـــاهد . الواجبات العقلية اذن أمور ذهنية وليست فى الخارج ، ابنية عقلية تعبر عن مقـــدار عواطف التنزيه . ليس هنـــاك صواب او خطأ نظرى بل مقدار شـــدة عواطف التاليه وتراوحها بين الانفعـــال وبين اتحادها مع بنية العقل ذاته . الخلاف اذن ليس لفظيا فقط بل فى ابنيـــة العقل وتعبيرها عن درجـــة التعظيم

---

(٢٥٨) قالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ، حاشية الكلنبوى ص ٢٠٥ ، الغرض والعلة الغـــائية متحدان بالذات مختلفـــان بالاعتبار . واذا لم يكونا سببا للاقدام كانا فائدة وغاية . فالغاية اعم من العلة الغائية ، حاشية الكلنبوى ص ٢٠٤ ، الغرض هـــو الامر الباعث للفاعل على الفعل . فهو المحرك الاول للفعل وبه يصير الفعل فاعلا . ولذلك فان العـــلة الغائية علة فاعلية كفاعلية الفـــاعل ، شرح الدوانى ص ٢٠٤ — ٢٠٩ .

(٢٥٩) اختلفت المعتزلة فى فعل خلق الله الخلق لعلة أم لا وهى على اربعة فرق (أ) ابو الهذيل ، خلق الله الخلق لعلة ، والعلة هى الخلق ، والخلق هو الارادة والقول . وانما خلق الخلق لنفعهم ولا ذلك كان لا وجه لخلقهم لان من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضررا ولا ينتفع به غيره ولا يضر به غيره فهو عابث (ب) النظام ، خلق الله الخلق لعلة تكون وهى المنفعة . والعلة هى الغرض فى خلقه لهم وما اراد مـــن منفعتهم ، ولم يثبت علة معه لها كان مخلوقا كما قال أبو الهذيل (جـ) معمر ، خلق الله الخلق لعلة ، والعلة لعلة ، وليس للعلل غاية ولا كل (د) عباد ، خلق الله الخلق لا لعة ، مقالات جـ ١ ص ١٩٢ .

والاجلال(٢٦٠) . الغائية والعليـــة موجودان فى أصل الوحى . فالحكمة هى الكتاب والملك والموعظة الحسنة وفعل الخطاب . حكمة فى النظـــر والعمل ، فى الوحى والدولة والنصيحة والقول . وصفة الحكيم ليست للذات وحدها مقرونة بالعزيز والعليم والخبير والعلى والحميد بل صـــفة للوحى وللكتاب والقرآن والامر أى صفة للشرع كفائية فى الانسان والطبيعة والتاريخ(٢٦١) .

---

(٢٦٠) يرى الاشاعرة أن لام المآل وصيرورة الامر والعاقبة غير لام التعليـــل . وأنكر البصريون لام العاقبة . وقـــال الزمخشرى انهـــا لام العلة . ولكن التعليل مجاز لا حقيقة ، وذهب أكثر الماتريدية الى تعليل أفعاله تعالى بالاغراض . ذهب التفتازانى الى تعليل بعض أفعاله ، حاشية الكلنبوى ص ٢٠٨ ، الغرض والعلة والغاية بحسب الوجود الزمنى وكون الشىء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجى ، حاشية الكلنبوى ص ٢٠٤ ! ولكن تحرير محل النزاع لا يدل على أن الخلاف بين الفريقين حقيقى بل بالعكس فان مبنى كلام المعتزلة على أن الافعال فى ذاتها بقطع النظر عـــن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم ثبوت المصالح فى بعضهـــا دون بعض وهذا لا يتنافى مع ما يقوله الاشاعرة والماتريدية من أن جميع أفعاله تشتمل على الحكم والمصالح فلا يفعل الا ما علم فيه المصلحة والحكمة وان خفى ذلك علينا . وعند الاشاعرة والماتريدية أفعاله لا يمكن أن يكون بعضهـــا مصلحة دون بعض . الفرق بينهما أنهم راعـــوا الادب وقالوا واجب له لا واجب عليه . أما المعتزلة فالافعال ذاتها فى علمه مصلحة وقالوا واجب له وعليه ، القول ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢٦١) ذكر لفظ حكمة فى القرآن ٢٠ مرة كاسم فعل ، ولفظ حكيم ٨٧ مرة كصفة ، ولفظ أحكم مرتين كأفعل تفضيل . ولكن الاهم من ذلك هو لفظ عبث الذى ذكر مرتين « أتبنون بكل ريع آية تعبثون » (٢٦ : ١٢٨) ، « أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لا ترجعون » (٢٣ : ١١٥) . وهناك عديد من الاحاديث تدل على الغائية مثل ذلك الحديث الذى يذكره الصوفية ويعتمدون عليه « كنت كنزا مخفيا فأحببت ان أعرف فخلق الخلق فبه عرفونى » .

وقد قرنت الحكمة بالكتاب عشر مرات مثله « ويعلمه الكتاب والحكمة » (٣ : ٤٨) ، وبالملك مرة واحدة « وأتاه الله الملك والحكمة » (٢ : ٢٥١) ، ومع الموعظة الحسنة مرة واحدة « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (١٦ : ١٢٥) ، ومع القول مرة واحدة « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » (٣٨ : ٢٠) ، وذكرت الحكمة بمفردها ٧ مرات مثل « يؤتى

=

ثامنـــا : اللطف والالطـــاف .

اللطف فى مقابل الاصــلح . ان لم تتم افعال الله طبقا للصلاح والاصلح فانهـــا تتم طبقا للطف والالطاف .واللطف أكثر قبولا من الاصلح لانـــه لا يتضمن صـــفة الاجبار كالاصلح بل يوحى باللطف والتفضـــل والكرم والجود(٢٦٢) . وقد يدخل اللطف فى مسألة الاصلح للتخفيف عن الآلام . فاللطف هو الاساس والاصلح والآلام فروع مبنيـــة عليه . وقد يدخل اللطف أيضـــا فى موضوع حرية الافعـــال فى افعال الشعور الداخلية مثل التوفيق والهداية والســـداد والعصمة ومن ثم فهو عود الى الشـــق الاول من العـــدل الا وهو خلق الافعـــال وكأن الحسن والقبح العقليين يحيلان من جديد الى الحرية وأنه من مقتضيات العقـــل أن يكون الانسان حرا . اللطف أو المصلحة لحظة اختيار الانســـان الواجب او تجنب التخلى عن

الحكمة من يشاء » (٢ : ٢٦٩) ، وقد قرنت صفة حكيم بصفة عزيز ٤٧ مرة مثل « والله عزيز حكيم » (٢ : ٢٤٠) ، وبصفـــة عليم ٣٨ مرة مثـــل « والله عليم حكيم » (٤ : ٢٦) ، وبصفة خبير ٤ مرات « وهو الحكيم الخبير » (٦ : ٧٣) ، وبصفة على مرتين « انه على حكيم » (٤٢ : ٥١) ، « وانه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم » (٤٣ : ٤) ، وبصفة حميـــد مرة « تنزيل من حكيم حميد » (٤١ : ٤٢) ، وبتواب مرة « ان الله تواب حكيم » (٢٤ : ١٠) ، وبواسع مرة . وترد الصفة أيضا للكتاب والقرآن والذكر والأمر « ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » (٣ : ٥٨) ، « الر ، تلك آيات الكتاب الحكيم » (١٠ : ١) ، « الم ، تلك آيات الكتاب الحكيم » (٣١ : ٢) ، « يس ، والقرآن الحكيم » (٣٦ : ٢) ، « فيها يفرق كل أمر حكيم » (٤٤ : ٤) .

(٢٦٢) هى نظرية المعتزلة أساسا فى مقابل القائلين بالاصلح . ويتفق عليها الاشاعرة مع المعتزلة لانها اقرب الى الكسب منها الى حرية الاختيار . وهى من المرات النادرة التى يتم رفض موقف المعتزلة أولا مع أن الرفض ينسحب على الاشاعرة كذلك . وقد كانت المرة الاولى اثبات المعتزلة ان العدم شىء . انظر ، الباب الرابع ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ميتافيزيقـــا الوجود أو « الامور العامة » (الواجب) (أ) الوجود والعدم (ج) هل المعدوم شىء ؟

الواجب . فاللطف لا يبعد عن التوفيق والسداد وبالتالى يدخل فى حربة أفعال الشعور الداخلية . ويدخل فى باب التكليف فى مسألة الجبر والاختيار لافساح المجال فى الارادة الانسانية لاظهار عوامل مقوية لها . وبالتالى تثبت الحرية مرتين ، مرة منبثقة عن التوحيد ، وذلك باستقلال الارادة الانسانية عن الارادة الالهية ، ومرة أخرى باكتشاف العقل وأن حرية الانسان حسن عقلى وبالتالى فهى واجب عقلى كذلك . قد يقترب اللطف من الجبر اذا كان تدخلا ابتداء وقد يقرب من الكسب ان كان ما يقرب الانسان على الطاعة وما يبعده عن المعصية وقد يكون أكثر اتفاقا مع الحرية لانه ليس تدخلا حتميا فى ارادة الانسان مثل فعل الاصلح بل مجرد جواز أو امكان يدل على الفعل الحر . وفى كل الاحوال يكون اللطف أحد مسائل العدل الذى يجمع بين شقيه الرئيسين ، الحرية والعقل . وقد يكون اللطف أيضا أحد الادلة على اثبات النبوة ، اى يكون داخلا فى السمعيات ، فقد أوشكت العقليات على الانتهاء وشارفت السمعيات على الظهور ، النبوة لطف اذا كان العقل أساس النقل وبالتالى تصبح جزءا من المعارف العقلية المستقلة عن النبوات(٢٦٣). والحقيقة أن اللطف لا يدخل فى مسألة معينة بل هو تصور عام للحياة الانسانية المغلفة بالوجود المطلق القادر العالم الحى . هو تعبير عن العناية التى تفرضها الحياة الكاملة فى الحياة الانسانية . هو تأييد للعقل بالنبوة ، وتأييد للحرية بالعون ، وتهيئة الاصلح واستبعاد الفساد . هو تأييد للعمل بتهيأة النظر واحضار البواعث والانسان من قبل على ثقة ويقين من أنه يعيش فى أفضل العوالم الممكنة .

---

(٢٦٣) اللطف اسم للقدرة كما قالت المجبرة ، اللطف ص ٣ ، ص ٨ ، ص ١٠ ، ص ١٢ — ١٣ ، وقد يكون مع الاصلح . وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الاصلح فى باب اللطف فانه يعود الى علة المذهب دون المذهب نفسه لانهم يجعلون علة وجوب اللطف انه أصلح ، وكذلك يوجبون التكليف نفسه والخلق نفسه . وعندنا علة وجوبه أنه الطف فيما كلفه العبد فلذلك نقصر الايجاب عليه دون التكليف نفسه وما شاكله أو يكون الخلاف بيننا وبينهم فى أن ما نقول أنه كالسبب فى وجوب اللطف هل هو سبب أم لا ؟ فعندهم ليس بسبب وعندنا هو سبب للوجوب كالتكليف وغيره . أو يكون الخلاف بيننا وبينهم فى حصر الوجود ، اللطف ص ٧ .

١ — هل هنـاك لطف ؟

أ — تعريفه وأنواعه ومصدره ومحاله . اللطف ومقابله المصلحة هي لحظـة اختيار الانسـان الواجب أو تجنب التخلى عن الواجب . فاللطف لا يعبر عن التوفيق والسـداد بقدر ما يعبر عن ازالة الموانع . فهو تأييد سلبى ، أو توفيق بنفى الضـد ، قضاء على الموانع بالتمكين . ونقيضه المفسـدة أى وقوع الضرر بالانسـان . وقد يصل حد الضرر الى اطـلاق اللطف واضافته الى الكفر فيسـمى ما يقع الكفر عنده لطفـا حين توقع مصيبة أعظم ثم تجنبهـا حتى ولو كانت مصيبة الكفر فهنـاك مصائب أعظم منـه . وقد يكون اللطف اقرب الى الاستطاعة التى يخلقها الله وقت الفعل فى نظرية الكسب(٢٦٤) .

واللطف نوعان . لطف مقرب ان كان مقربا من الفعـل أو ممكنا منـه ، ولطف محصل ان كان آتيا للمأمور بـه ، الاول يقرب من الطاعة

---

(٢٦٤) اللطف والمصلحة واحد ، وهو ما يختار المرء عنده واجبا أو يجتنب قبيحا لولاه لما اختار ولما اجتنب أو يكون اقرب الى أداء الواجب واجتناب القبيح اما من فعلنا أو من الله . وعكسها المفسدة وهو ما يختار المرء عنده قبيحا أو يجتنب واجبا ويمتنع مـن الله ، الشرح ص ٧٧٩ ، ما يدعو الى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده أو يكون أولى أن يقع عنده ما يدعو الى الفعل لكن طريقة الدواعى تختلف ، اللطف ص ٩ ، ص ١١ ، اللطف عند المعتزلة هو الفعل الذى علم الرب أن العبد يطيعه عنده . وقد يطلق مضافا الى الكفر ، الارشاد ص ٣٠٠ — ٣٠١ ، ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدى الى الالجاء وهو من أفعال الله وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف ، الشرح ص ١٤٨ ، هو كل ما يختار المرء الواجب ويتجنب القبيح أو يكون عنده اقـرب اما الى الاختيار أو الى ترك القبيح ، الشرح ص ٥١٩ ، لا يجوز اللطف فى المباح ، اللطف ص ٩ — ١٠ ، وعند اهل الحق اللطف خلق قدرة على الطاعة وذلك مقدور لله أبدا ، الارشاد ص ٣٠٠ — ٣٠١ وقد يكون اللطف صلاحـا ومصلحة واستصلاحا واصلاحا ولكن الصلاح فى الدنيا واللطف فى الدين ، اللطف ص ٢٠ — ٢٥ ، ووصف اللطف القبيح انه مفسدة ، اللطف ص ١١ ، ص ١٩ ، وأيضا ، المحصـل ص ١٤٨ ، الطوالع ص ١٩٦ ، المطـالع ص ١٩٦ ، شرح الدوانى ص ١٨٩ — ١٩٠ .

ويبعد عن المعصية دون حد الالجاء والاضطرار حرصا على الحرية او على الكسب والثانى مثل الآجال والارزاق والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة أى ما تتوقف عليه الطاعة . الاول سلبى للتمكين والثانى ايجابى للفعل . الاول لازالة الموانع والعقبات والثانى لتهيىء الآلات والاسباب . والاول نوعان : ما يكون من فعل الانسان ملازما له وما يكون من فعل الله ، الاول سواء كان عقليا أم شرعيا لدفع الضرر والثانى لازاحة العلل وتهيئة سبيل التكليف . فاللطف سابق على التكليف او مقارن له ولا يكون متأخرا عنه والا فما الفائدة منه ؟ فاللطف هنا مثل الاستطاعة اما قبل الفعل أو مع الفعل . واذا كانت الاستطاعة أيضا بعد الفعل فى التوليد الا أن اللطف لا يكون بعد الفعل وكأن اللطف لا يكون مولدا(٢٦٥) . قد يكون اللطف مع التكليف واجب وبعد التكليف غير واجب ويكون اللطف هنا أيضا بمعنى الاستطاعة وكأن اللطف هو شرط التكليف ابتداء وبعد ذلك يترك الانسان لاستعمال الالطاف الدائمة كالمعارف النظرية ومنها النبوة أو التأييدات العملية وازالة الموانع والعقبات أمام الافعال . وفى هذه الحالة يكون اللطف ضروريا واجبا والا لاستحال التكليف . لذلك قد لا يكون اللطف اتيانا للفعل ابتداء بل مساعدة على الفعل بعد أن يحدث حتى لا يقضى على حرية الاختيار . فاذا لم يحدث لطف ابتداء فماذا يكون حال التكليف ؟ هل يستحق الثواب والعقاب ؟

---

(٢٦٥) ان كان اللطف مقربا من فعل الواجب وترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له وهو اتيان المأمور به يسمى لطفا محصلا ، حاشية السيالكوتى ص ١٧٤ ، حاشية الكلنبوى ص ١٨٩ — ١٩٠ ؛ وينقسم اليها يكون من حظنا فيلزمنا فعله سواء كان عقليا او شرعيا لانه يجرى مجرى دفع الضرر والى ما يكون من فعل القديم ولابد من ان يفعله الله ليكون مزيجا لعلة المكلف ولكن لا ينتقص غرضه بمقدمات التكليف ، الشرح ص ٧٧٥ — ٧٨٠ ؛ اللطف اما أن يكون متقدما للتكليف أو مقارنا له أو متأخرا عنه ولا رابع فان كان متقدما فلا شك فى انه لا يجب لانه لا يجب الا لتضمنه ازاحة علة المكلف ولا تكليف ، وهو كالتمكين والتمكين قبل التكليف لا يجب . وان كان مقارنا فانه لا يجب لان أصل التكليف الله متفضل به ابتداء ، الشرح ص ٥٢٠ — ٥٢١ ؛ لم يبق الا انه متأخر عنه عون وسداد وتوفيق ، اللطف ص ٧ .

قـــد يكون اللطف اذن تفضلا بعـــد التكليف لان التكليف يقوم على القدرات الذاتية وشرطى الفعل ، العقـــل والقدرة على الاختيار الحر . اللطف اذن هبة وليس حقا ومن ثم فهـــو ليس شرطا للتكليف بل قد يقع التكليف بدونه . اللطف لا يحسن ولا يقبح نظرا ولكنه يساعد عملا فهو اقرب الى العقل العملى منه الى العقل النظرى(٢٦٦) .

اما مصدر اللطف فقـــد يكون من فعل الله أو من غير فعل الله . قد يكون من فعلنا او من فعل غيرنا . ان كان من فعلنا وجب فعلـــه احترازا من الضرر دون النوافل لانه لا يحدث ضرر من عدم فعلها . ما يكـــون من فعل الله ان كان مفعولا مع تكاليف الفعل الذى هو لطف فيـــه فانه لا يكون واجبا وما يفعله بعـــد حال تكليف الفعل الذى هو لطف فيـــه فانه واجب . وما يكون لطفـــا من فعل نفس المكلف فمن حقه اذا كان لطفا فى واجب ان يكون بمنزلته فى الوجوب وان كان لطفا فى النفل فهـــو بمنزلته . وما يكون لطفا من فعل غير الله وغير المكلف فمن حقـــه ان يكون المعـــلوم من حاله ان يقـــع ويحدث على الوجه الذى هو لطف وفى الوقت . مصـــادر اللطف اذن ثلاثة ، الله والانسان والطبيعة . لطف الله غير واجب قبل الفعـــل والا استحالت الحـــرية ، وواجب بعده تأبيدا له . ولطف الانســـان مثل الفعل وجوبا وندبا . اما لطف الطبيعة فانه يقع فى الزمان والمكان والحال

---

(٢٦٦) فى انه يحسن تكليف ما لا لطف له ، اللطف ص ٦٤ — ٦٦ ، اختلف الجبائى وابنـــه . فعند الجبائى من يعلم البـــارى من حاله انه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه اقل لقلة مشقته ، ولو آمن لكـــان ثوابه اكثر لعظم مشـــقته ، لا يحسن منه ان يكلفه الا مع اللطف . ويســـوى بينـــه وبين المعلوم فى حال انه لا يفعل الطاعة على كل وجه الا مع اللطف . ويقول انه لو كلفه مع عدم اللطف لوجب ان يكون مستفسرا حاله غير مزيح علته . أما ابو هاشم فيرى انـــه يحسن منه تعـــالى ان يكلفه الايمان على استواء الوجهين بلا لطف ، الملل جـ ١ ص ١٢٢ — ١٢٣ ، فى ان اللطف لا يكون جهة فى حسن التكليف وان اوجبه التكليف ، اللطف ص ٧٠ — ٧١ ، فى ان اللطف لا يجوز ان يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلف ، اللطف ص ٧٢ — ٧٣ ، فى ان المكلف لو لم يفعله اللطف ما الذى كان يستحقه المكلف ، اللطف ص ٧٥ — ٧٩ .

وليس على الانسان الا معرفته وتوحد فعله معه(٢٦٧) .

اما بالنسبة الى محل اللطف فقد يقع اللطف فى الفعل أو فى ادراك الفعل اى ان اللطف يكون فى العمل كما يكون فى النظر . ولا يكون اللطف الا فى افعال التكليف اى فى الواجبات . وقد يكون اللطف فى النوافل ولا يجوز اللطف فى المباح لان المباح غير مكلف . واذا كانت افعال المكلفين على ضربين ، العبادات وخارج العبادات فانالاولى لا يجوز فيها البدل بينما الثانية يجوز فيها البدل . وقد تكون اقامة الحد من الامام لطفا اما له أو لغيره ، وتضيع الالطاف بفقدان الامام وابطال الحدود فى هذا الزمان . لذلك قد يكون اللطف مشروطا بوقت دون وقت ، ويقع فى زمان دون زمان . ولا يكون اللطف فرديا بل عاما ، لا يكون خاصا بل شاملا . لا يوجد لطف لشخص يكون مفسدة لشخص آخر ، اللطف صلاح للجميع . اللطف عام متاح للجميع ولكنه قد يقع لشخص دون شخص طبقا لشروط الفعل والقدرة عليه . يؤدى اللطف الى وقوع المصلحة للذات وللآخرين على السواء . ولا يكون اللطف نظرا عاما لا نهائيا بل هو خاص محدد معين فردى متحقق فى الفعل(٢٦٨) .

ب — **هل يمكن اثبات اللطف أو نفيه ؟** عادة يمكن اثبات شىء ونفيه مثل الواجبات العقلية ومثل الصلاح والاصلح . أما اللطف فيصعب

---

(٢٦٧) الشرح ، اللطف ص ٧ — ٨ ، وتكون هناك قسمة اخرى :
أ — من فعل الله ب — من فعل المكلف جـ — لا من الله ولا من المكلف (قوى الطبيعة) اللطف ص ٢٧ — ٣١ .

(٢٦٨) الشرح ص ٥٢١ — ٥٢٣ ، اللطف ص ٢٦ — ٣١ ، فيما يجوز دخول البدل فيه من الالطاف وما لا يجوز ذلك فيه ، اللطف ص ٣٢ ، كل فعل يقع من المكلف ويكون لطفا فى افعاله فلابد أن يكون واجبا أو ندبا فأما اذا كان ما يفعله لطفا فى فعل غيره فغير ممتنع أن يكون مباحا ، اللطف ص ٣٧ — ٣٩ ، هل اللطف فى القبيح مما يدخل فيه البدل ، اللطف ص ٤٣ — ٤٥ فى بيان حال المكلف اذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم أن يفعله ، اللطف ص ٦٧ — ٩٩ ، فى أن اللطف لا يكون جهة فى حسن التكليف وان أوجبه التكليف ، اللطف ص ٧٠ — ٧١ .

اثباته كما يصعب أحيانا نفيه . يمكن اثبــات اللطف لان الله لا يدخر وسعا فى اللطف بالعباد . فاللطف يمكن أن يكــون ابتداء وليس وسطا أو نهاية ، فالوسط والنهــاية عبث . كما أن اللطف يســاعد على الترجيح دون أن يصــل الى حد الالجاء . وترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف ومن ثم يكن اللطف واجبا . واللطف أقرب الى العنــاية الالهية والرعاية وتوالى الصــلة بعد الخلق دون الاهمال . لذلــك ينتهى اللطف أحيانا الى أن يصبح كل شىء تعبيرا عن الارادة الالهية الشــاملة . ان اللطف اصلح للانسان . وأصلح للمكلفين الحصــول على اللطف وبالتــالى يثبت اللطف باثبات الاصــلح . وان شعور المكلف بالتوفيق والهداية والســداد حين الطاعة وشــعوره بالخذلان والضلال حين المعصــية لدليل على وجود اللطف . كما يثبت اللطف بأدلة ســمعية ، بآيات الفضل والآيات التى تبدأ بأداة الشرط مثل « لو » التى تعنى لولا تدخل اللطف لوقعت اضرار اعظم(٢٦٩) .

---

(٢٦٩) يثبت الاشــاعرة اللطف لان اللطف هو الذى يفيــد ترجيح الداعية بحيث لاينتهى الى حد الالجاء فالداعية الواصلةالى ذلك الحدس ممكن الوجود فى نفســه ، والله قادر على الممكنات فوجب أن يكــون الله قادرا على ايجــاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الواسطة ، المحصــل ص ١٤٨ ، المطالع ص ١٩٦ ، هــذا التقريب يمكن أن يفعل ابتداء فيكون الوســط عبثا ، الطوالع ص ١٩١ ، قال اهل الاثبات جميعا وبشر وجعفر ان الله يقدر علىلطيفة لو فعلها بمن علم انــه لا يؤمن لآمن . وهو ايضا موقف المعتزلة اذ توجب المعتزلة اللطف والعــوض والثواب والبغداديون يوجبون العقــاب والاصلح فى الدنيا ، المحصــل ص ١٤٧ — ١٤٨ ، عنــد المعتزلة يجب على الله أن يفعل بالمكلفين الالطــاف وهــو الذى يذهب اليــه اهل العدل حتى منعوا أن يكون خلاف هــذا القول قولا لاحد مشــايخهم ، اللطف ص ٤ ويورد المعتزلة ادلة نقليــة كثيرة منهــا « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ... » ، « ولو نشــاء لجعلنا لمن يكفر بالرحمن ... » ، « ولو بســط الله الرزق ... » ، « ساصرف عن آياتى الذين ... » ، « ولو أنزلنا اليهم الملائكــة ... » ، « وقالوا لولا نزلنا اليهم الملائكة ... » ، « وقالوا لولا أنزل عليه ... » ، « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب ... » ، « ولولا فضــل الله عليكم ... » ، « ولو علم الله فيهم خيرا ... » ، « ولو رضاهم ... » ، اللطف ص

=

وقد يتم اثبات اللطف تفضلا وانعاما دون أن يكون واجبا . كما يمكن اثباته وعدا وانكاره وجوبا . وان اتيان الفعل بلا لطف أكثر ثوابا من اتيان الفعل بلطف . وفى سؤال الاخوة الثلاثة قد يسأل الصغير لماذا أعطيتنى لطفا واستحق ثوابا اقل ؟ وقد يظهر ذلك فى صيغة سؤال : هل لدى الله لطفا لو أعطاه الكافر لآمن والعاصى لأطاع ؟ واثباتا للطف النظرى دون الوجوب العملى ليس فى مقدور الله أن يحتفظ بلطف لو فعل لآمن الذين كفروا . بعد اثبات اللطف يكون الخلاف : هل يقدر الله على لطف زائد ام لا يقدر بعد ان اعطى كل ما لديه ؟ الاول يمنع القدرة والثانى بخل وشح . لذلك لا يجب اللطف على الله . ولو وجب لكان لا يوجد فى العالم عاص لانه ما من مكلف الا وفى مقدور الله من الالطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح . فلما كان هناك عصاة فلا وجوب فى اللطف . نفى اللطف هنا بعنى عدم الوجوب فى حين ان النفى فى الجبر والعصمة يعنى عدم الوقوع . وما الحكمة فى أن يعطى الله لطفا مقربا ثم لا يعطيه كله ويكون قادرا على الزيادة فيه ؟ واذا كان الله لا يستطيع الا هذا اللطف وهو

= ١١٦ — ١٥٢ ، ص ١٩٠ — ١٩٩ ، وعند الحسين بن محمد النجار لو لطف الله بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من الالطاف ما لو فعله بهم لآمنوا وأن الله كلف الكفار ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجز حل فيهم ولا لآفة نزلت بهم ، مقالات جـ ١ ص ٣١٦ ، واجمعوا على أن الرب اذا خلق عبدا واكمل عقله فلا يتركه هملا بل يجب عليه ان يفكره ويمكنه من نيل المراشد . فاذا كلف عبدا وجب فى حكمته أن يلطف به ويفعل اقصى ممكن من معلومه مما يؤمن ويطيع المكلف عنده الارشاد ص ٢٨٨ ، النهاية ص ٣٧١ ،وكان جعفر بن حرب يقول فى اللطف بمقالة وسط بين المذهبين . فالمكلف اذا كان ما يفعله من الايمان مع عدم اللطف أشق ثوابا فاللطف غير واجب ومن لم تكن الحال هذه فاللطف واجب . وقيل انه رجع عن هذا المذهب ، اللطف ص ٥ ، ويقول عند الله لطف لو اتى به الكافرين لآمنوا اختيارا ايمانا لا يستحقون عليه الثواب ما يستحقونه من عموم اللطف اذا آمنوا والاصلح لهم ما فعل الله بهم لان الله لا يعرض عباده الا لاعلى المنازل وأشرفها وأفضل الثواب وأكثره ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٧ ، جـ ٢ ص ٢٢٣ .

اخص ما لديه فمقدوراته متناهيـــة وارادته عاجزة . وهل اثبـــات العجز والكرم افضـــل من اثبات القدرة والشـــح ؟ واذا كان اللطف كصفة لله غير متناهى مثل باقى الصفات لا غاية له ولا كل فلماذا البخل والشـــح ؟ وما مقياس العطاء والامســـاك ؟ هل التفضل مجرد تعبير عـــن مشيئة مطلقة بلا مقياس ؟ هـــذا هو العبث والتحكم والحكم المطلق . لذلك لا يكون اللطف واجبا ولا يكون مقدورا بل مجرد تفضـــل بعد ســـؤال العصمة والدعاء بالســـداد وطلب التوفيق . واللطف استجابة لدعاء وعطاء بعد ســـؤال . واليد العليا خير من اليد الســـفلى(٢٧٠) . يمكن اثبات اللطف اذن نظرا ومنعه عملا . فالله عنـــده لطف لو فعله لآمن الكافر ولكنـــه

---

(٢٧٠) عند اهل الاثبات ما لا يقدر عليه الله لا غاية لـــه ولا نهـــاية ولا لطف يقـــدر عليه الا وقد يقدر على ما هو اصلح منـــه وعلى ما هو دونه وليس كل من كافه لطف له وانمـــا لطف للمؤمنين . ومن لطف له كـــان مؤمنا فى حـــال لطف الله له لان الله لا ينفع احدا الا انتفع ، باب الكلام فى التعديل والتجوير . الله قـــادر على لطف لو فعله بالكفـــار لآمنوا كما انه قادر بالمؤمنين من عباده لو فعلـــه بهم لبغوا فى الارض . فالقـــدرة واحدة مع الفعل واذا لم يفعل بالكفـــار لا يكون بخيلا لان فعـــله ليس واجبا بل تفضـــلا ، واذا لم يفعل بالكفار فانه اراد سفههم ! اللمع ص ١١٥ — ١١٦ ، الابانة ص ١٤٩ — ١٥٠ ، يقـــدر على ذلك لانه لا يفعل بالعبـــاد الا ما هو اصلح لهم فى دينهم وانه لا يدخر عنهم شـــيئا يحتاجون اليـــه ، مقالات ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، انه يفعل ما هـــو لطف لا محالة وانـــه لم يكن واجبا عليه ان يفعله لان التكليف فى ان يقتضـــيه عندهم بمنزلة الوعد فى انه يقتضى ايجـــاد ما وعد ، اللطف ص ٤ — لا منزلة يبلغها العبد فى الالطاف الا وهو قادر على اعظم منهـــا فى كونها لطفا فى القـــدر والصـــفة فلو وجب عليه ان يفعـــل الاصلح فى باب الدين لم يكن لما يجب من ذلك نهاية . لا مكلف الا والله قادر على ان يلطف له فيما كلفه فلو وجب عليـــه ان يلطف لم يحصل فى المكلفين عاصى ، اللطف ص ٤ ، مـــا من مكلف الا وفى مقـــدور الله من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح . فلما وجدنا المكلفين من اطاع وفيهم من عصى نبينـــا ان الالطاف غير واجبة على الله . الله قادر لذاته ، ومن حقه ان يكـــون قادرا على جميع المقدورات ، الشرح ص ٢٥٣ — ٢٥٥ .

لا يفعل ذلــك عملا . وما الفائدة من حق نظرى لا يستعمل(٢٧١) . لذلك كان نفى اللطف المدخر افضـــل من اثباته دون استعمال . فالله قد أعطى اقصى لطف لديه وليس لديه لطف منعـــه من الكفار حتى لا يؤمنوا والا لما كان فى افعاله صـــلاح العباد . فاللطف صلاح ، ولما كان الله يفعل الاصلح فانه يفعل أيضـــا الالطف(٢٧٢) .

---

(٢٧١) هذا هو موقف بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين ، الشرح ص ٥٢ ، ويدافع الخياط عن بشر بأنه رجع عن هـــذه المقالة ، اللطف ص ٤ — ٥ ، يقـــول بشر أن عند الله لطف لو فعلـــه بمن يعلم انـــه لا يؤمن لآمن وليس يجب على الله فعله ذلـــك . ولو فعل اللـــه ذلـــك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يســـتحون من الثواب على الايمان الذى يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمـــه ، مقالات جـ ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، هل يوصف البارى بالقدرة على لطيفة لو فعلها من علم انـــه لا يؤمن لآمن ؟ قال بشر : اما أن يقـــدر الله عليه من اللطف لا غـــاية له ولا نهـــاية وعند الله من اللطف ما هـــو اصلح مما فعله ولم يفعله . ولو فعلـــه بالخلق آمنوا طوعا لا كرها . وقـــد فعل بهم لطفا يقـــدرون به على ما كلفهم ، مقالات جـ ٢ ص ٢٢٣ ، وكفرت القدرية بشر لقـــوله بأن الله قادر على لطف لو فعلـــه بالكافر لآمن طوعا ، الفـــرق ص ١٥٦ ، ان عند الله لطفا لو اتى به لآمن من جميع من فى الارض ايمانا يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غـــير وجوده وأكثر منـــه وليس على الله أن يفعـــل ذلك لعباده ، الملل جـ ١ ص ٩٧ — ٩٨ ، فى مقدور الله ما لو فعله بالكفـــار لآمنوا عنـــده ولكنه لا يفعل ذلـــك لانه قد ازاح العلة ومكن ولذلك ســـموا أصحاب اللطف لاثباتهم فى مقـــدور الله ما تنفيـــه وان كان المعتزلة يثبتون اللطف واجبا داخلا فى الوجـــود ، اللطف ص ٢٠٠ ، ومثل هـــذا يقـــوله النظام . فان ما يقـــدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل وأن ما فعل من اللطف لا شىء أصـــلح منه الا أن لـــه عند الله امثالا ولكل مثل مثل . لا يقـــال : يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل . ولا يقـــال : يقدر على دونما فعل ان يفعل لان فعل ما دون نقص ولا يجوز على الله فعل النقص ولا يقـــال : يقدر على ما أصلح لان الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا ، مقالات جـ ٢ ص ٢٢٥ .

(٢٧٢) يرفض المعتزلة موقف بشر بعـــدة حجج اهمها : ١ — اذا كان فى مقدوره ما لو فعله بالمؤمن لكفر فيجب أن يكون فى مقدوره ما لو فعلـــه بالكافر لآمن ، فالقـــادر على الشىء قادر على ضـــده ، ٢ — اذا لم يكن فى مقـــدوره الذى هو صـــلاح المكلف غاية فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعلـــه لآمن الكافر والا اقتضى ذلـــك تناهى مقدوره ٣ — اذا لم

وقد ينفى اللطف بالجبر اذن أن جبر الافعـــال لا يحتاج الى لطف ، فالافعـــال واقعة جبرا وقسرا بلطف أو غير لطف . والعصـــمة مثل الجبر تمنع من الاقـــدام على القبيح وتدفع الى الطاعة فليســـت فى حاجة الى لطف(٢٧٣) . وقد ينفى اللطف بحرية الافعال . فالانسان حر فى أفعاله لا يحتـــاج الا عون أو تأييد سابق أو مقارن أو لاحق الا من بنية الفعـــل ذاته من احكـــام النظر ، وقوة الباعث ووضوح الهـــدف ، وشحذ الطاقة ، ومعرفة مســـار الفعل وقوانين الحركة فى التاريخ . فاللطف فى هـــذه الحالة ليس قـــوة تأتى من للخارج بلا تمييز ولا شرط بل هـــو تحول قوى

= يوصف بالقدرة وجب اثبات العجز والتعجيز ٤ ـــ اذا جاز ان يقدر العبـــد على الايمان فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختار الايمـــان لا محالة كما أنه يقـــدر على أن يلجئه ويمنعه من ذلـــك لان كل ذلك وجوه وقوع الايمان فبعض ذلـــك كسائره ، ٥ ـــ اختيار الكافر الايمان يكون عند الدواعى وهى معقولة فلا بد من اثباته تعـــالى قادرا عليها كما يقـــدر على الصوارف ٦ ـــ اذا كان الصـــلاح لا نهاية له فى باب الدنيا والظلم عند اصـــحاب الاصـــلح فلماذا ينتهى اللطف والاصلح يســـتمر ؟ وكل انسان يسأل الله العافيـــة مما يدل على ان اللطف غير واجب . وكذلك تفضيل عبد على عبد وتفضـــيل الملائكة والنبيين على غيرهم يدل على أن اللطف غـــير واجب . واذا كان الصـــلاح فى النعم الآجلة يصـــح فيه التفضل فكذلك فى النعم الآجلة . واذا كان فى السمع يصح اللطف ولكنه لا يفعله فانه يكـــون غير واجب . ولو كان اللطف واجبا لوجب أن يكون قبيحا اذا اختار المكلف الكفـــر دون الايمان . وكثير من المكلفين يتركون العبادات نظـــرا للشـــدة والفقر فأين اللطف ؟ واذا كذب القوم الانبياء فأين اللطف ؟ وان تعريف المكلف انه من اهل الجنة يجعله يركن اليها فيموت على معصية . كما أن تعريف المكلف أنه يكفر ويموت على كفره يغريه بالمعاصى وتبطـــل فائدة الطاعة . واذا كان الاعلام الى وقت معلوم مثل انظار ابليس فكيف يصح اللطف الآن ؟ اللطف ص ٢٠٠ ـــ ٢٢٦ .

(٢٧٣) اللطف عند المجبرة اذا كان لا يرجع به الى ما لا يختار المرء عنده فعلا أو تركا أو يكون عنده أقرب الى اختياره . والمجبرة أبطلوا القول بالاختيار راسا . واذا كنا لا نوجب اللطف الا أنه زيادة فى تمكين المكلف أو ازاحة علته . والمجبرة يجوزون على الله تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٥١٩ ـــ ٥٢٠ ، اللطف ص ٥ ـــ ٦ ، ومن يقول بالعصمة مثل المجبرة فانها منع من الاقدام على القبيح ، اللطف ص ١٧ ـــ ١٨ .

الفعل من كم الى كيف . فالفعل يولد طاقة جديدة اثناء تحققه زائدة على الطاقة الاولى التى كانت قبل التحقق(٢٧٤) .

يمثل اثبات اللطف اذن خطورة على حرية الافعال وتهديدا لاول

---

(٢٧٤) وهذا هو موقف جمهور المعتزلة . فمن أصلهم يجب على الله اقصى اللطف بالمكلفين ، فليس فى مقدور الله لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا ، الارشاد ص ٣٠٠ — ٣٠١ ، قالت المعتزلة حاشا ضرار بن عمر وابا سهل لبشر بن المعتمز البغدادى النخاسى بالرقيق أن الله لا يقدر البتة على لطف يلطف به للكافر حتى يؤمن ايمانا يستحق به الجنة والله ليس فى قوته احسن مما فعل بنا وأن هذا الذى فعل هو منتهى طاقته وآخر قدرته التى لا يمكنه ولا يقدر على اكثر ، الفصل جـ ٥ ص ٣٣ ، عند المعتزلة ليس فى مقدور الله لطف لو فعله بمن علم انه لا يؤمن لآمن عنده ولا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، مقالات ص ٢٨٨ ، وعند الجبائى لا لطف عند الله يوصف بالقدرة على ان يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده وقد فعل الله بعباده ما هو اصلح لهم فى دينهم ولو كان فى معلومه شىء يؤمنون به عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريدا لفسادهم . غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا وليس فعل ذلك واجبا عليه ولا اذا تركه كان عابثا فى الاستدعاء لهم الى الايمان مقالات جـ ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، لا يوصف الله بالقدرة على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن . ويوصف بالقدرة على أن يفعل بعباده فى باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم لانه لو بقاه أكثر مما يبقى لازداد الى طاعته طاعات تكون ثوابه لما اخترمه فاما ما هو استدعاء الى فعل الايمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على اصلح مما فعله بهم . يكون قادرا على منزلة يكون عبده أعظم ثوابا اذا فعلها به ثم لا يفعلها ، مقالات جـ ٢ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، وعند عباد ما وصف البارى بانه قادر عليه ما لم يفعله وهو لا يفعله فهو جور ، مقالات جـ ٢ ص ٢٢٥ وقال آخرون ان ما يقدر الله عليه من اللطف له غاية وكل وجميع ، وما فعله الله لا شىء أصلح منه ، والله يقدر على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله ، مقالات جـ ٢ ص ٢٢٦ ، وهو أيضا موقف الكرامية . فقد قالت بالحسن والقبح مثل المعتزلة ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح والاصلح ، الملل جـ ٢ ص ٢١ ، ولم تثبت المشبهة رعاية الصلاح والاصلح واللطف عقلا كما قالت المعتزلة ، الملل جـ ٢ ص ٢١ ، فلا يجب على الله شىء ما بالعقل لا بالصلاح ولا بالاصلح ولا اللطف . وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر ، الملل جـ ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ ، وقد اتهم الاشاعرة بأنهم زعموا أن الله قد كلف قوما ولم يلطف بهم مقالات جـ ٢ ص ٢٢٦ .

مكتسب للعدل . وكيف يثبت اللطف أنصار حرية الافعال ؟ الاولى باثباته أصحاب الكسب لانه أقرب الى الاستطاعة التى يخلقها الله ساعة الفعل ولكن هذه المرة من القدرة ولازالة الموانع ، وكلاهما مساعدة من الخارج للتوفيق . والمساعدة ليست من الخارج بل من الداخل ولكن الانسان لا يعى القدرات غير المنتظرة نتيجة للاخلاص والتضحية .

اللطف اذن عكس الحرية . اذا كان الانسان قادرا ولديه استطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ففيم اللطف ؟ الا يعتبر اللطف حينئذ تدخلا فى حرية الافعال ؟ انه ليصعب التوفيق بين الحرية واللطف(٢٧٥) . ان انكار اللطف ليس انكارا للقدرة بل اثبات لحرية الاختيار . بل ان التكليف ابتداء لا يحتاج الى لطف اللهم الا اذا اعتبرنا العقل والحرية من الالطاف مع انهما من مكتسبات العدل الذى انبثق عن التوحيد بفعل الحرية ثم انبثق العقل عن الحرية لانها حرية عاقلة . الا يمكن للانسان ترك اللطف اختيارا والاعتماد على حريته وعقله ؟(٢٧٦) وكيف يمكن التوفيق بين اللطف من ناحية والحرية والعقل من ناحية اخرى ؟ وماذا لو رفض الاحرار العقلاء اللطف ، فالحرية لديهم قادرة على الفعل ، والعقل لديهم قادر على الوصول الى التكاليف ؟ واذا كان اللطف يتدخل فى الحرية الى المنتصف ففيم الحرية ؟ ولماذا لا يقطع اللطف الشوط كله ؟ وماذا عن البواعث على الايمان والصوارف عن الكفر ؟ هل يقدر الله على منح الاولى ومنع الثانية ؟ ولماذا يتناهى اللطف عند حد والله مقدوراته لا نهاية لها ؟ وأين يكون اللطف فى حالة الاحباط والخذلان ؟ ولماذا لا يكون

---

(٢٧٥) لا سبيل الى اثبات اللطف والدواعى لان على قولهم بخلق الافعال واثبات القدرة الموجبة المكلف مصرف فى الفعل وفى ارادة الفعل كما ان الجماد مصرف فيما يحدث فيه من الحركات والسكنات وكما ان الحى مصرف فيما حدث فيه من حركات عروضه ومرضه وشهرته فكيف يصبح مع هذا الاعتقاد وان يتكلموا فى اللطف ؟ اللطف ص ١٢ — ١٣ .

(٢٧٦) ترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف وهو الطاعة ، وهو قبيح محال ، حاشية الكلنبوى ص ١٨٩ — ١٩٠ .

لطف للكافر كى يؤمن كمـا أن للمؤمن لطفا كى لا يكفر ؟ ان الله اقرب الى الخير فكيف لا يصـدر عنه الا الخير ؟ ولماذا يمنع الكافر من الكفـر ويقربه الى الايمـان والطاعة ؟ كيف يريد الله كفر الكافر ويمنع عنـه لطفه ؟ ان من يجوز اللطف لابد أن يجوز الاضرار فى حالة عدم وقـوع اللطف . وفى هذه الحالة كيف يضر الله وهو الخير المطلق ؟ واذا ما حصل الانسـان على اللطف فما المانع الا يحصـل على المزيد ، يؤدى اللطف الى لطف اكبر الى ما لا نهاية ؟ واذا كان اللطف عاما لا يخص فردا دون فرد فكيف يقع لفرد دون آخر ؟ وما مقياس الاختيار ؟ أين تكافؤ الفرص ؟ أن الصـعوبة فى اللطف هى تبرير خصـوصية فرد دون آخر . واذا كان موجودا منذ البداية فلماذا مضـاعفته للمطيع وعدم مضاعفته للعاصى ؟ واذا كان مقياس الاختيـار هو الطاعة فالبداية للانسـان وبالتالى يكون فعل الانسـان هو الشارط واللطفُ هو المشروط ، ويكـون اللطف حينئذ هو القوة غير المتوقعة المتولدة اثناء الفعل من طبيعة الفعل ذاته . صحيح أن اللطف عـام ولكن قد يكون اللطف مفسدة لآخر وهو ضد العدل .

ويبقى سـؤال : متى يظهر اللطف ومتى يختفى ؟ ولماذا لا يظهر اللطف عنـد صاحب الآلام والمشاق ؟ ولماذا يمتنع عن البائس والفقير والمظلوم والمحروم كمـا يمتنع الاصلح ؟ أين اللطف فى الدنيا بالمفسـدين فى الارض وبالمحرومين من عدالة السـماء ؟ بل واين الطاف البشر بالبشر والحكـام بالمحكومين ؟ الا يؤدى القـول باللطف كما يؤدى القـول بالاصلح الى جعل هـذا العالم أفضل العوالم الممكنة ، ويجعل الانسـان لو علم المقـدر لاختار الواقع لانه لطف فيـه وكما هو معروف فى القول المأثور « اللهم انى لا أسـألك رد القضاء ولكنى أسألك اللطف فيه ؟ » الا يؤدى القول بالطف الى قبول كل الاحزان والمصـائب وقبول الانسان وضعه الاجتماعى المزرى تفاديا لوضـع اجتماعى أكثر ازراء ! وحينئذ لا يملك الانسـان الا الدعاء « يا خفى الالطاف ، نجنا مما نخاف »(٢٧٧) . ان أن ذلك كله تجديف

---

(٢٧٧) ما ينزل بالمكلف من أسباب الغموم والمصائب وما كان مـن

=

على الله واقحام الانســان نفســه فيما لا يعنيه واسقاط عجزه او قوته على ارادات مشخصة خارجة يجــد فيها تعويضا او عونا ؟ ان اللطف لا يتعدى فى اصــل الوحى العلم كخبرة وهو اللطف النظرى او اللطف بالبشر وبالكون اى الرعاية والعناية والحفاظ على الفعل والجهد . ولكن اللطف ايضــا للانسان ، لطف الانسان بالانسان كعلاقة اجتماعية وليس فقط كعلاقة بين الله والانسان(٢٧٨) .

٢ — ما هى الالطاف ؟

الالطاف فى حالة اثباتها قــد تكون كل شىء . الخلق لطف فبدون نعمة الخلق لا يســتطيع الانســان ان يدرك او يفعل او ينعم بشىء . والطاعة لطف لان نعمــة الطاعة والرضا والسرور لا تعادلها لذة ولا يساويها فرح . والوعيد لطف لانه باعث على الفعل وترصد لنتائجــه وتفكر فى العاقبة . ودعاء المؤمن على الفاسق لطف للداعى لانه يفرج حزنه ويقويه على خصومه . والامر بالمعروف والنهى عن المنكــر لطف لانه بدونه يتسلط الحكــام وتنهار الامم . والكفارات ليست عقوبات بل لطف لانهــا تطهر للنفس واعادة بناء لهــا . واقامة الحد على السارق لطف لانه تثبيت

= الله يكون مثل الامراض وما كان من امره فهو لطف ، وما يفعله من الالم بالغير لطف ، ما يفعله احدنا بالبهائم لطف ، اللطف ص ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢٧٨) ذكر لفظ « لطف » فى اصل الوحى ٨ مرات ، ٧ مرات صفة لله ، ستة منها فاعل معرف والسابعة خبر كان نكرة ، خمسة منها مقرونة بالخبير مما يدل على ان اللطف معارف نظرية وذلك مثل « وهــو اللطيف الخبير » (٦ : ١٠٣ ، ٦٧ : ١٤) ، « ان الله لطيف خبير » (٢٢ : ٦٣ ، ٣١ : ١٦) ، « ان الله كان لطيفا خبيرا » ، ومرة يكون الله فيها لطيفــا بعباده اى التاييدات العملية « الله لطيف بعباده يرزق من يشاء » (٤٢ : ١٩) ، ومرة يكون فيها لطيفا بما يشاء اى مظاهر الكون كله « ان ربى لطيف لما يشاء » (٢٢ : ١٠٠) . والمرة الثامنة يكون اللطف فعل الانســان ، لطف الانسان بالانسان « فلينظر ايهمــا ازكى طعاما فليأتكم برزق منــه وليتلطف » (١٨ : ١٩) فاللطف اذن ليس من طرف واحد وهو لطف الله بالانسان بل يكون من طرف آخر وهو لطف الانسان باخيه الانسان .

للوعى وادراك عملى للحق . والالم النازل بمن يستحق العقوبة لطف لانه ادراك عملى للقبح واحساس بآلام الآخرين الناتجة عن فعل القبيح لهم . وما يستحقه الانسان على فعله من غيره فى حكم الموجب لطف لانه ادراك لما فعله الانسان للآخر بالتبادل . واتعاب النفس فى المكاسب وطرقها لطف لانه ادراك لاهمية الفعل عن طريق بذل الجهد . وقد تكون زيادة الشهوة لطف لانها احساس بالحياة وقدرة على فورة النفس خاصة وأن المباح كثير ، والعمل الذهنى مصاحب لها ، وسند لتحقيق رسالة الانسان فى الحياة(٢٧٩) .

ولكن فى مقابل هذا المعنى الشامل للطف هناك معنى اضيق يحصر الالطاف فى ثلاثة : المعارف النظرية والنبوة والتأييدات العملية .

فوجوب المعارف الطاف لان المعرفة لطف . ولا تعنى المعرفة بالضرورة من الخارج بل هى معرفة داخلية ، نعمة الفكر والتأمل والاستدلال . لو لم يكن الانسن عارفا لما كان سيد الكون ، تحق له السادة والسيطرة عليه وتسخير مظاهر الطبيعة لارادته ولكان أقل من الحيوان والجماد . يعلم الانسان ، ويعلم أنه يعلم أى أنه يعلم بالشعور فى حين أن الحيوان لا يعلم بأنه يعلم ، يعلم بالغريزة ، غريزة المحافظة على البقاء . والجماد وان كان لا يعلم الا انه ليس وجودا مصمتا بل له دلالة ، ودلالته معناه ، ومعناه هو العلم . والمعرفة بهذا المعنى تكون واجبة عقلا كما تجب بالسمع وقد تكون اساسا له وأحيانا بديلا عنه . معرفة الله لطف فى اداء الواجبات لانها تدفع الضرر عن النفس ، واللطف هو الكرم والجود والعطاء وتقديم الخير على الشر والنزوع الطبيعى نحو الخير . ينشأ وجوب النظر من الرغبة فى دفع الضرر ، وهذا واقع اجتماعى . كلما كف الناس عن النظر الحقت بهم الاضرار واستخفت بهم السلطة وسيطرت

---

(٢٧٩) وزعموا أن القدرة على الطاعة لطف وأن الطاعة نفسها لطف ، مقالات جـ ٢ ص ٢٢٦ ، اللطف ص ١٠٣ — ١٠٨ .

على مقاديرهم . وكلمـــا نظر الناس واعملوا عقولهم أدركوا امورهم وكانوا على وعى بأحوالهم ، وكانوا الرقبـــاء على السلطة وما أمكن لاحد الايقاع بهم أو ايهامهم(٢٨٠) .

والنبوة باعتبارها معارف نظرية وتوجهات عملية هى أيضـــا لطف . وان استقلال العقـــل وقدرته على التمييز تجعل السـمع لطفا من الله فيصبح جائز الوقوع وليس ضرورى الوقوع . فكما أن النظر والمعارف لطف بالنسبة للعقل باضافة الاستدلال الى البداهة فان النبوة لطف بالنســبة الى العقل لانها يقين البداهة التى يقـــوم العقل بعد ذلـــك بتحويله الى منطق الاســـتدلال . فالصـــلة بين النبـــوة والعقل هى صـــلة الحدس بالبرهان(٢٨١) . ولا يفترق فى ذلك الخاصة عـــن العامة الا فى عمـــق

---

(٢٨٠) يدخل هذا الموضوع فى نظرية العلم وفى العقل الغائى ، فى الحسن والقبح ، وفى اللطف وفى الحرية فى الخواطر . المعرفة تجب من حيث هى لطف ، واللطف منه ما يستحق الثواب على فعله والعقاب على تركه ، المنفعة على فعله والضرر على تركه . والمعرفـــة كاللطف ضربان ١ — ضرورية بها يكمل العقل وتعرف باصول الادلة ... ، المغنى ج ٢ ، النظر والمعارف ص ٤١٥ — ٤٢٨ ، ص ٥٠٧ — ٥٢٤ ، المحيط ص ٢٣ ٣٣ ، والدليل على أن معرفة الله واجبة هو أنها لطف فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات . وما كان لطفا كان واجبا لانه جارى مجرى دفع الضرر عن النفس ... اللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لانه الذى لا يثبت له حظ الدعاء والصرف ، الشرح ص ٦٤ — ٦٩ .

(٢٨١) ثبت أنه يكلف السمعيات من حيث كانت لطفا فى واجبـــات العقل ولذلك تختلف أحوال المكلفين ، اللطف ص ٤١٨ ، خلق الله لكل مكلف عقلا يميز به ما ينفعه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه وارســـل الينا رسلا مبشرين ومنذرين فضلا وكرما ولطفا بعباده وبين على السنة أولئك الرسل ما يضرر وما ينفع فأمر بما ينفع ونهى عما يضر ، القـــول ص ٤١ ، اللطف الذى يقرب الى الطاعـــة ويبعده عن المعصية كبعثـــة الانبياء ، الاصلح ص ١٥٣ ، بعثة الانبياء وان كانت لطفا فلا يجـــوز أن تحسن لهذا الوجه ، اللطف ص ٩٧ — ٩٩ ، بعثة الانبياء بالنسبـــة الى ما يهتدى اليه العقل لطف مسهل . وبالنسبة الى ما لا يهتدى اليه العقل لطف محصل ، حاشية الكلنبوى ص ١٨٩ — ١٩٠ ، النظر والمعـــارف

=

الحدس وتنـــوع البرهان . النبوة لطف بمعنى تثبيت اليقين وتحويل البداهة العقلية الى تصديق وجدانى . تعطى افتراضات للبرهان وتتحقق فى الحس والمشـــاهدة وتثبت بالاستدلال . تحمى العقل من الوقوع فى التجزئـــة والمتناهى فى الصـــغر وتحرص علىالنظرة الشمولية للحيـــاة . تقصر وقت النظر من أجل تخصيص الجهد وتوجيهه نحو العمل والتحقيق .

أما التأييدات العملية فهى ما يشعر به الانسان فى داخله من توفيق وعون وســـداد . وهو التمكين بما فيه من البواعث والدوافع والامكانيات والوعى والدراية . وكل ذلـــك سابق على اتيان الفعل . وقـــد تحدث امكانيات أخـــرى اثناء الفعل مصاحبة له ، تقويه وتدفعه وتطيل وقتـــه وتجعله اكثر رســـوخا وبقاء فى التاريخ . فالوقت لا يتجـــزأ الىأوقات منفصلة بل هو شـــعور دائم ومتصل ، يكمن فيـــه الاحساس بالرسالة المتصـــلة التى تعبر عن قدرة الانسان ومصيره . يحدث اللطف فى حال الفعل الذى هو حال وجود ، أثناء تحققه كقوة متولدة منـــه ، سرعة بديهة فى الادراك ، وقوة الباعث فى النفس ، والرؤية التاريخية على المدى الطويل . ويكون لا شعوريا أولا ثم يراه الانسان وقد تحقق فى نفسه وأمامه ، فى الواقع وفى الشعور(٢٨٢) .

=

ص ٢٦٠ — ٢٦٤ ، ص ٤٩٠ — ٤٩٣ ، التعديل والتجوير ص ٤ ويرفض الاشاعرة ذلك فيقول الاشعرى وزعموا أن القرآن والادلة كلها لطف وخير للمؤمنين وهى عى وشر وبلاء وخزى على الكافرين ، مقالات جـ ٢ ص ٢٢٦ ، الارشاد ص ٥٧ ، الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عـــن المعصية كبعثة الانبياء فانا نعلم أن الناس معها أقـــرب الى الطاعة وأبعد عـــن المعصية . يقال لهم : هذا ينتقض بأمور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عـــن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وأنتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه ، المواقف ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

(٢٨٢) يثير القدماء عدة مسائل منها : فى أن اللطف يكون لطفا فى

=

تاسعا : العوض عن الآلام .

اذا كان الله منزها عن القبائح والشرور والآثام فاذا حدث شيء منها فانها أصلح للعباد . وان لم يمكن فهمها بالاصلح فقد تكون لطفا من الله . وان صعب الاقتناع بها فقد تكون عن استحقاق . وان لم تكن عن استحقاق فيجب التعويض عنها حتى يتم اصل العدل وينتفي الجور . فالظلم كله ضرر لا نفع فيه . ومن حق الظلم ان يكون قبيحا . ويقبح الضرر لانه عبث وان لم يكن ظلما . فاذا ما حسن الضرر يخرج عن كونه ظلما أو عبثا . وقد يحسن للنفع . قد يكون النفع دون المضرة أو مساويا لها أو زائدا عليها بشبهة أو زائدا عليها بلا شبهة . وكذلك لا يقبح الالم لانه ضرر بل قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه . والعباد يقدرون على الآلام ولا ينفرون منها بل يقبلونها عن طيب خاطر ما دام فيها نفع أعظم وخير أقصى(٢٨٣) . ولا يوجد من ينكر الآلام ولكن يقع الخلاف فى كيفية اثباتها وعلى أى مستوى . هل هى آلام عن استحقاق أو عن عوض ؟ هل هى آلام للاطفال والبهائم أم آلام للبشر فحسب ؟ ولا يمكن الاحتجاج بالآلام على نفى الصانع بحجة انه لو كان للعالم صانع حكيم لما آلم من لا ذنب له لان الآلام لا تكون الا عن استحقاق أو عوض

= الشيء فى حال وجوده ، فى القدر الذى يجب أن يتقدم اللطف وما لا يجب ، وما يجوز وما لا يجوز ، لابد من تقدمه فى وقت واحد . ويقسم القدماء اللطف فى الوقت الاول والثانى وكأنه التوليد . هل يصح فيما لا يدرك أن يساوى المدرك فى كونه لطفا أم لا ؟ فى ذكر ما يجوز عليه ومن لا يجوز عليه ، التمكين والطريق الى استجلاب المنفعة ودفع المضرة واستحالة ذلك على القديم ، فى ذكر ما يعد لطفا وليس هو منه ، وما يعد لطفا وهو خارجا عنه ، التمييز بين التكليف والزيادة على التكليف ، بين العام والخاص ، اللطف ص ٨٠ — ١٠١ .

(٢٨٣) اللطف ص ٢٧١ — ٣٦٥ العدل يراد به الفعل أو الفاعل وهو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه . كل فعل يفعله الفاعل لينتفع به الغير أو ليضره . ومنه الاصطلاح أن افعاله كلها حسنة وانه لا يفعل القبيح ولا يخل به بما هو واجب عليه ، الشرح ص ١٣١ — ١٣٢ .

دفاعا عن وجود الصانع وحكمته(٢٨٤) . ولا يمكن قبول الآلام بلا استحقاق أو عوض لانها مستحقة من فاعلها وهو الله كما هو الحال فى عقيدة الجبر لان الآلام نتيجة للحرية والعقل ، تتولد منهما ، وتوجد فى أصل العدل بعد أن انبثق من أصل التوحيد(٢٨٥) .

والآلام انسانية خالصة تعبر عن نتيجة الفعل وبذل الجهد وليس شرا كونيا أو كارثة طبيعية مستقلة عن فعل الانسان المتعين ، حرية وعقلا ، ارادة وادراكا . ان اثبات وجود موضوعى للشر والخير معا وقوع فى ثنائية كونية ونقل للعالم الشعورى الى العالم الطبيعى كما هو الحال فى النظرية الكونية للشر . وقد يبلغ حد التشخيص الى اعتبار الآلام هى النور فى مقابل الظلمة مما يكشف عن الجانب الانسانى الذى يظهر فى الصورة الفنية ، ويؤدى الى القول بفاعلين متساويين فى القوة وبالتالى الى الوقوع فى الثنائية فتنتهى الوحدانية . الآلام الكونية سوداوية واثبات للشر الانطولوجى فى نسيج الكون ، واقفا للحرية بالمرصاد ومنازعا طبيعة الانسان نحو الخير ، وبراءة الاشياء وطهارة النفس . ولا يعنى اثبات الحسن والقبح كصفتين ذاتيتين للافعال اى اثبات للآلام الكونية فالقبح ليس فى الكون والظلم ليس فى الطبيعة بل القبح فى الافعال الانسانية ، وفى كيفية ممارسة الحرية واعمال العقل . قبح الآلام لنفىء

---

(٢٨٤) هذا هو موقف الدهرية ، الاصول ص ٢٤ — ٢٤١ ، لو كان لهذا العالم صانع حكيم لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة والصور القبيحة المستنكرة ، وفى علمنا بوجود هذه الاشياء دليل على أنه لا صانع لها . الشرح ص ٥٠٥ — ٥٠٧ ، اللطف ص ٢٢٧ .

(٢٨٥) الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها . فان كان فاعلها القديم يحسن منه سواء كان ظلما أو اعتبارا وان كان فاعلها الواحد منا لا يحسن . واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك وللمالك أن يفعل فى ملكه ما يشاء ، الشرح ص ٤٨٣ — ٤٨٥ ، والمجبرة تقول أن هذه الصور مع انها قبيحة حسن من الله خلقها فيجب أن تحسن من سائر القبائح ، اللطف ص ٢٨٢ ، ص ٣٠٢ — ٣٠٣ .

الطبع منها وكراهة النفس لها ان لم تكن عن استحقاق أو عن عوض(٢٨٦) . ليست الآلام فعلا للطبيعة فى مقابل فعل الله بل نتيجة لافعال الانسان الحرة العاقلة(٢٨٧) . يمكن التحقق من الآلام بالاحساس أو الادراك . ولا يعنى ذلك مجرد انطباعات حسية نابعة من الاجتماع والافتراق لجزئيات العضوية بل ادراك وجودى يهز المشاعر . والآلام ايضا معانى يدركها العقل ولكنها ليست معانى مجردة بل معانى قائمة بالنفس تهز الوجدان وتبعث على الفرح اذا كان ايلام الغير عن استحقاق او على الحزن ان كان عن عوض . ليس الادراك ذاتيا يختلف من فرد الى فرد بل هو ادراك عام موضوعى يعبر عن الطبع ، نفوره واشمئزازه ، استحسانه واستهجانه . فالعادة والطبع والاحساس البديهى ، كل ذلك يثبت الآلام نتيجة للافعال الانسانية الحرة العاقلة . مستوى تحليل الآلام اذن اهم من تحليل الآلام ذاتها . فالالم ليس ظاهرة مادية كونية مستقلة عن فعل الانسان الحر العاقل ، وليس مجرد معنى عقلى مجرد لا يهز المشاعر والوجدان بل هو ادراك نفس وفهم معنى ورؤية واقع واستبصار تاريخ(٢٨٨) .

---

(٢٨٦) فصل فى الآلام . اعلم ان للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس ، واعتقد بعضهم ان الآلام قبيحة كلها والملاذ حسنة كلها فاثبتوا لذلك فاعلين لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلا لها جميعا وهم الثنوية ، الشرح ص ٤٨٣ . قالت الثنوية أن الآلام كلها قبيحة لنفور طبعها ، الشرح ص ٤٨٥ ، من الناس من ذهب فى الآلام والغموم الى انهما يقبحان لذاتهما ونفسهما وانه محال وجودهما الا قبيحين . وهذه طريقة الثنوية ومن نحا نحوها ، اللطف ص ٢٢٦ ، فى أن الالم لا يقبح من حيث كان الما كما يحكى عن الثنوية ، اللطف ص ٣٥٥ ، ص ٢٧٩ — ٢٩٢ ، من صار من الثنوية الى أن الآلام والاوجاع والغموم منسوبة الى الظلمة من دون النور ، النهاية ص ٤١٠ ، اللطف ص ٢٩٢ ، ص ٣٠١ ، ص ٣٣٦ ، ص ٣٦٦ .

(٢٨٧) هذا هو موقف معمر والجاحظ . الآلام فعل الطبيعة لا فعل الله ، الفصل ج ٣ ص ٨٨ — ٨٩ .

(٢٨٨) الالم ليس وهما بل موجود بالفعل يشعر به كل فرد ومن ثم

—

١ — هل هناك آلام بلا استحقاق ؟

ليست المسألة قدرة الله على فعل الآلام . فالموضوع ليس القدرة كصفة للذات فى أصل التوحيد بل هى الآلام عن استحقاق أو غير استحقاق كموضوع فى أصل العدل . صحيح ان الله فاعل كل شىء وقادر على كل شىء فى أصل التوحيد ولكن فى أصل العدل تبرز الآلام كشر فى العالم والله منزه عن الشرور والقبائح . ان تبرير الشر فى العالم بمجرد خضوع الانسان لقدرة مشخصة هو تخل عن مآسى الانسان واخضاعه لقوى الشر والعدوان . ولا تقع الآلام ابتداء من واقع التكليف . فالتكليف نعمة قبل أن يكون نقمة ، وفرح قبل أن يكون حزنا ، وسرور قبل أن يكون غما ، وانطلاق قبل أن يكون هما(٢٨٩) . لذلك تكون الآلام للاستحقاق أو

فان ايلام النفس مضاد للطبيعة وايلام الغير الحاق ضرر به الا اذا كان عن استحقاق أو عوض . يتقبل الانسان الالم عن طيبة خاطر فى سبيل خير أعظم أو لو كان ألم الخصم مساويا . « ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله » (٣ : ١٤٠) ، « الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح » (٣ : ١٧٢) .

(٢٨٩) يثبت الاشاعرة الله فاعلا للآلام اذ يصح منه تعالى أن يفعل الآلام وانها قد تحدث من فعله ، توليدا أو مبتدأ نفس الفعل أو جنس الفعل . فالآلام لا تقع من الله على وجه تقبح عليه ، ويشترك مع الاشاعرة القاضى عبد الجبار ، اللطف ص ٣٦٦ — ٣٦٨ ، الآلام على مذهب الاشعرى لا تقع مقدورة لغير الله . واذا وقعت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداء أو وقعت جزاء من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا تقدير جلب نفع ولا دفع ضرر أعظم منها بل المالك متصرف فى ملكه كما يشاء سواء كان المملوك بريا أو لم يكن بريا ، النهاية ص ٤١٠ ، هو مالك يفعل ما يشاء ! اللطف ص ٣٩٧ ، والتكليف عند الاشاعرة انما يحسن ممن لو ابتدأ بالالم لحسن منه ومن قبح منه الابتداء بالالم من غير استحقاق فليس له تكليف غيره شيئا الا أن يكون الله قد أمر بتكليف غيره . الاصول ص ٢٠٩ ، الآلام والملذات لا تقع مقدورة لغير الله . فاذا وقعت من فعل الله فهى منه حسن سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه فسميت جزاء . ولا حاجة عند أهل الحق فى تقديرها حسنة الى تقدير سبق استحقاق عليها أو استيجاز التزام أعواض عليها أو روح أو دفع ضر موفين عليها بل ما وقع منهما فهو من الله حسن لا يعترض عليه فى حكمه . واضطربت الآراء على من يلتزم تفويض الامور الى الله ، الارشاد ص ٢٧٣ .

للموعظة ، للفعل الاول كنتيجة له أو للفعل الثانى كمانع منـــه . وتحدث الآلام بالرضى والموافقة طبقا للعقــل والفهم . هى تجربة بديهية لتحمل المشـــاق جلبا لمنافع وخـــير أعظم . لذلك كان حسن التكـــليف منوط بالثواب(٢٩٠) ويكون الاستحقاق فى الدنيا حاضرا ومســـتقلا ، فى حياة الانسان المباشرة أو فى امتدادها عند الآخرين(٢٩١) . ويكفى أن يكـــون

---

(٢٩٠) وهذا هو موقف جمهور المعتزلة . فيبطل القاضى عبد الجبار القول بأن الامراض والاسقام فى دار الدنيا انما يفعلها الله للاستحقاق بل قد تحدث للنفع ، اللطف ص ٤٣٥ — ٤٥٥ ، اختلفت المعتزلـــة فى الذة والالم . منهم من جوز وقوع الالم تقوم اللذة فى الصلاح مقامه ومنهم من منع ذلك مقالات ج ١ ص ٢٨٨ — ٢٨٩ ، عند المعتزلة حســـن التكليف منوط للتعرض للثواب . وانكروا ابتداء الله بالآلام ، الاصول ص ٢٠٩ ، ليأتى المكلف بما أمر به فيثيبه عليه ويعوضه عما فات عليه . ويكون التذاذ المكلف بالثواب والعوض المترتبين على فعله أكثر من التذاذه بنفس التفضل والكرم ، النهاية ص ٤٠٣ — ٤٠٤ ، النفع والضرر للاستحقاق ، الشرح ص ٤٩٤ ، يحسن فى عادات الناس العقلاء التزام المشقات لتوقع منافع زائدة ، الارشاد ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، الغاية ص ٢٢٥ ، الشرح ص ٤٩١ — ٤٩٢ ، اللطف ص ٢٢٧ — ٢٢٩ ، فى أنه لا يحسن منه تعالى أن يفعـــل الالم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن وانما يفعله للنفع أو للاستحقـــاق ، اللطف ص ٣٦٩ — ٣٧٦ ، فى أنه يحسن منه فعل الآلام للنفع كما يحســـن للاستحقاق ، اللطف ص ٣٧٧ — ٣٨٠ ، فى أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقا ويخرج بذلك من كونه ظلما ، اللطف ص ٣٤٤ — ٣٤٧ ، الشرح ص ٤٨٦ — ٤٨٧ ، استقباح الآلام من غير سبق جناية مما يأباه العقل . واذا اضطر اليه رام الخلاص منه فدل على قبحه ، النهاية ص ٤١٠ — ٤١١ ، الشرح ص ٤٨٩ ، ما اتفقت عليه الفئتان على وجوبه (معتزلـــة البصرة وبغداد) الثواب على مشاق التكاليف والاعواض عن الآلام غير المستحقة ، الارشاد ص ٢٨٨ ، الغاية ص ٢٣١ ، الابتداء بالآلام مـــن غير عوض قبيح ولا يحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة على التفضيل بأمثال العوض ، الارشاد ٢٧٩ — ٢٨٠ ، اللطف ص ٣٠٢ ، ص ٣٣٠ ، ص ٣٥٨ .

(٢٩١) ذهب ذاهبون الى أن أرواحها تعود بالتناســـخ الى ابدان آخر وينال من اللذة ما يقابل تعبها ، وهذا مذهب لا يخفى فساده ، الاقتصاد ص ٩٤ — ١٩٥ ، الغلاة من التناسخية انكروا الحشر والآخـــرة وقالوا لا مزيد على تقلب الارواح فى الاجساد على حكم العقاب أو على حـــكم الثواب ، الارشاد ص ٢٧٦ ، الآلام تحسن للاستحقاق على ما ذهب اليه

=

الاستحقاق فى هذه الدنيا حاضرا أو مستقبلا دون تفضيل فى أنواع الآلام وكيفية حدوثها . وان حدوث الآلام عن طريق « تناسخ الارواح » مجرد صورة فنية على أن الحياة امتحان وابتلاء وتكليف وان الحياة مستمرة الى الابد فى دورات متعاقبة لا فرق بين حياة الانسان فى الحاضر وفى المستقبل ، بين عشيرته الاقربين وفى الحضارة والتاريخ . كما تكشف عن أن الثواب والعقاب نتيجة للافعال وان الاستحقاق هو قانون العدل وان الحياة قيمة واحدة لا فرق بين الانسان والحيوان الا تفاوت المراتب فى الحس والعقل والوعى(٢٩٢) . وقد تكون الآلام موعظة وعبرة . ولكن

=

اصحاب التناسخ ، اللطف ص ٣٧٩ — ٣٨١ ، ويقول الفوطى ، من اصحاب التناسخ ان الله لم يعرض عليهم فى أول أمرهم التكليف بل سألوه الرفع عن درجاتهم والتفاضل بينهم فأخبرهم بأنهم لا يتصفون بذلك الا بعد التكليف والامتحان وانهم ان كلفوا فعصوا واستحقوا العقاب فأدوا الامتحان ، الفرق ص ٢٧٦ ، وعند أبى مسلم الخراسانى ايضا من اصحاب التناسخ خلق الله الارواح وكلفها . منها من علم أنه يطيعه ومنها من علم انه يعصيه . والعصاة عصوه ابتداء فلو قبل بالنسخ والمسخ فى الاجساد المختلفة على مقادير ذنوبهم ، الفرق ص ٢٧٦ ، ويقول احمد بن أيوب بن بانوش من الفرقة نفسها ان الله خلق الخلق دفعة واحدة . خلق أولا الاجزاء المقدرة ، وهى اجزاء حية عاقلة ، سوى الله بينها دون تفضيل ثم خيرهم بين الامتحان لان منزلة الاستحقاق أشرف من منزلة التفضيل وبين التفضيل . منهم من اختار الامتحان فى الدنيا فأطاع البعض وعصى البعض . ثم توالوا فى أشخاص آخرين وذلك دون تكليف البهائم ، ثم تستحق البهائم من الذبح والتسخير وتعاد الى التكليف ثانية ، الفرق ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

(٢٩٢) وتقول غلاة الرافضة أيضا بتناسخ الارواح . فالرب لا يبتدأ بالآلام الا عن استحقاق سابق ولا يحسن الايلام للتعويض عليه ولا لجلب نفع به ، الارشاد ص ٢٧٥ ، وتقول القرامطة من الروافض ان العذاب هو الامراض والفقر والآلام والانصاب وما تتأذى به النفوس . وهذا عندهم الثواب والعقاب على الاعمال ، التنبيه ص ٢١ ، وغلاة الروافض طوائف . منها من يقول (أ) ان الرب ابتدأ تعليق الارواح وان تضمن ذلك الزام مشقات وآلام (ب) لم يبتدأ الله بتكليف ولكن فوض الخيرة الى الارواح فالتزموا التكليف من تلقاء انفسهم منهم من وفى ما التزم واداه ومنهم من تعداه (جـ) كلف الرب الارواح من ابتداء الفطرة بما لا مشقة فيه ثم خالف من خالف ووفى من وفى الارشاد ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، التنبيه ص ٢٨٠ — ٢٨١ ، الاصول ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

يظل الاشـــكال ، عظة وعبرة لمن ؟ للذات أو للآخر ؟ فان كان للذات فهذا هـــو التعليم عن طريق المحاولة والخطأ فالحياة امتحـــان . وان كان للآخـــر فلماذا تكون الام البعض عظة للآخرين فيستفيد الآخر على حساب الذات ؟ يمكن ذلـــك ضمن تجارب البشر الجماعية التى يكون الانســـان جزءا منها وليس مجرد متفرج على مآسى الآخرين . المهم أن تكـــون العبرة للبشر ، للذات او للآخر وليس تبريرا للآلام فى العـــالم دفاعا عن ارادة مشخصة ضـــد وجود الانســـان وحياته وحقه فى أن يؤسســها على الحرية والعقل(٢٩٣) .

٢ — هل هنـــاك آلام بلا عوض ؟

فاذا لم تكن الآلام عن استحقاق فانها تكون ضرورة بالعـــوض . فالله لا يتفضل بالآلام ولا يبدأ الشر . الآلام نتيجة للافعال وليست مقـــدمة لها . ولماذا لا يجوز العوض على مالك كل شيء ؟ بل ان ذلـــك أوفى للعـــوض . فالمالك لكل شيء قادر على البذل والاســـتبدال فى ملكه . وهل مالك كل شيء حر التصرف فى ملكـــه دون قانون ؟ وهل من ســـمات الملك الاضرار بالمملوك أم نفعـــه ؟ ان وجوب العوض فى العـــالم ليس تقييدا للقـــدرة المشخصة بقدر ما هو فهم للعالم واحكام لوقائعه ، بل ان الشريعة نفسها تقـــوم على العوض . فالتائب الذى اقيم عليـــه الحد له عوض عند الله ان لم يكن له عوض عند الامام . وعلى هـــذا النحو يتصـــل التوحيد بالفقـــه ، والعقيدة بالشريعة وتعـــود الى علم الاصول وحـــدته ، أصول الدين وأصول الفقه . ولا يرجع العـــوض الى التفضل ابتداء بل الى معنى وحكمـــة وهى رضاء النفس وثقتهـــا بالفعل وتصديقها لقوانين العـــدل

(٢٩٣) قال بعض المعتزلة ان الله خالق من يكفر ومن يعلم انه يخلده فى النار ليعظ بذلك الملائكة وحور العين ! الفصل جـ ٣ ص ٨٥ — ٨٧ ، والموعظة لا تكون بخلق واحد بل بكثير ، الفصل جـ ٣ ص ٩٠ — ٩١ ، العوض لا يكون زائدا عن الالم الا لاعطاء عبرة للآخرين ، المواقف ص ٣٣٠ .

والاستحقاق . فكما لا تقع الآلام ابتداء فكذلك لا تقع الاعواض ابتداء(٢٩٤) . ولا تفعل الآلام من أجل العوض ابتداء لان الآلام نتيجة الفعل والجهد وليس وسيلة للحصول على العوض . والا كان الانسان كمن يسبب الالم لنفسه أو يقطع أصبعه أو يده ابتداء بلا مبرر كى يحصل على العوض . فالآلام نتيجة الافعال والتعويض عنها تأكيد على الافعال . فكل شىء له معنى ولا يوجد عوض كمجرد تعويض قانونى صورى عن خسارة مادية بلا فعل أو جهد(٢٩٥) . لا يعنى التعويض تبادل منافع او ايجاد ميزان بين مكسب وخسارة بل يعنى التخلى عن لذة فى سبيل سعادة أو عن نفع اقل فى سبيل نفع أكثر . لا يعنى العوض مساواة كمية بين مقدار

---

(٢٩٤) هذا هو موقف الاشاعرة وبعض المعتزلة مثل القاضى عبد الجبار وعباد الصيرفى ، وأنه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية ، الاقتصاد ص ٨٣ ، فى أنه لا يجب للعبد على الله شىء . واذا اصابه ألم ومشقة فانه لا يستحق العوض من الله ، المسائل الخمسون ص ٣٧٧ — ٣٧٨ ، فصل فى الآلام والعوض واحكامه ، الشرح ص ٢٩٩ — ٦٠٨ ، وعند عباد الصيرفى الآلام تحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها ، الارشاد ص ٢٧٧ اللطف ص ٢٢٧ . وذلك لحجتين (أ) أحدنا يستحق ما يستحقه ثوابا أو عوضا بفعل نفسه ، والايلام من فعل الله فلا يجوز أن يستحق عليها عوضا (ب) لو حسن من الله الايلام للعوض لحسن منا ، الشرح ص ٤٩٠ — ٤٩١ .

(٢٩٥) اختلف الجبائى مع ابنه فى فعل الالم للعوض . فقال يجوز ابتداء لأجل العوض عليه ألم الاطفال . وقال ابنه انما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعا . ومذهب الجبائى يقوم على اصلين (أ) التفضل بالاعواض ولكن العوض على ألم متقدم (ب) العوض مستحق والتفضل غير مستحق . وقال ابنه يحسن الابتداء بمثل العوض متفضلا . فبينما قال ابو على يحسن الالم من الله لمجرد العوض بصفة لا يجوز التفضل ولا الابتداء بمثله فان ابا هاشم قال انه لابد فيه من غرض وهو الاعتبار وهو الصحيح كالتعويض عن الآلام واجب ، لان الله لا يؤلمنا من غير رضانا ، الشرح ص ٤٩٢ — ٤٩٣ ، اللطف ص ٣٨٩ — ٣٩٠ ، الارشاد ص ٤٩٠ — ٤٩١ ، عند ابى على الآلام تحسن من الله للاعواض وان لم يكن فيها مصلحة او اعتبار . اللطف ص ٢٢٧ .

الالم ومقــدار العوض من حاسب ماهر يملك كل شيء ويقدر على كل شيء ، بل العوض هو النتيجة الايجــابية للالم اما لبذل الجهد من جديد أو لتعمق الوعى أو لمعرفة الاخطار أو لكسب الزمان(٢٩٦) .

يثبت العوض اذن عــن الآلام ان غاب الاستحقاق حتى يســتطيع الانســـان أن يعيش فى عالم يحكمه القانون ويدركه العقل دفاعا عن حقوقه ضــد مظاهر الظلم والطغيان . تقع الآلام اما للنفس أو للغير . وتكون حســنة اذا كانت عن اســتحقاق او عوض وقبيحة ان لم تكن عن استحقاق او عوض . فى الحــالة الاولى يكون العدل ، وفى الثانية يكون الظلم(٢٩٧) . يصح الالم للنفع والا وجب العوض . وتصــح الآلام استحقاقا أو امتحانا ، الاولى للعقوبة والثانيــة لتقوية النفس وشحذ العزيمة(٢٩٨) . وقد يقع

---

(٢٩٦) العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاجلال . ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكن يطرد وينعكس ويشمل ويعم ، الشرح ص ٤٩٤ .

(٢٩٧) هذا هو موقف المعتزلة اذ يوجبون اللطف والعوض والثواب ، المحصل ص ١٤٧ — ١٤٨ ، انكروا مــن الله ابتداء بايلام لا على شرط ضمان العوض عليه ، الاصول ص ٢٠٩ ، واستدلوا على العوض عــن الآلام بأن تركه قبيح لانه ظلم ، شرح الدوانى ص ١٩٢ — ١٩٣ ، النهاية ص ٤١١ ، يقول القاضى عبد الجبار : فى الآلام الحاصلة من جهتنــا . ما يفعله الواحد من الآلام لا يخلو اما أن يفعله بنفسه أو بغيره . وان كان مفعولا بنفسه فاما أن يكون حسنا أو قبيحا . فان كان قبيحا لم يستحق عليه العوض اصلا لا على الله ولا على غيره . وان كان حسنا فعلى ضربين (أ) ما يستحق عليه العوض . (ب) ما لا يستحــق عليه العوض . وان كان مفعولا بغيره فاما أن يكون قبيحا أو حسنا ، واذا كان قبيحا فانه يكون ظلما ، وان كان حسنا فعلى ضربين (أ) ان يستحق عليه العوض (ب) الا يستحق عليه العــوض ، الشرح ص ٥٠١ — ٥٠٢ ، الاصول ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

(٢٩٨) يعرض القاضى عبد الجبار كثيرا من مسائل اللطف مثلا : يصح منه تعالى الالم للنفع وما يتصل بذلك من اثبات العوض ، اللطف ص ٣٨٧ — ٤٠٤ ، وعند أبى على الامراض الواقعة بالكافر اما عقوبة أو محنة . وعند أبى هاشم هى محنة والمطلوب الصبر والرضا ، اللطف ص ٤٣١ — ٤٣٦ .

العوض من الله الى الانسان اذا ما ابتدأ بالآلام . فيحدث العوض فى الحال أو فى المآل ، فى الدنيا وفى الآخــرة ، انتصافا للمظلوم من الظالم(٢٩٩) . وقد يقــع العوض من الانسان الى الانســـان فى الحال أو فى المآل فتجب عليه الكفــارة والدية .وذلك يدل على أن مفهـــوم العوض فقهى خالص اى انســـانى صرف يفرض نفســـه على العقيدة وكأن أصول الفقه هو اساس أصول الدين ، وكأن الشريعة تفرض نفســـها على العقيدة ، وكأن العمل يفرض نفســـه على النظر(٣٠٠) . يكون العـــوض اذن جزاء عن الم ســـببه الله للانسان او يكون العوض جزاء الم ســـببه الانســـان للانســـان وذلك بأخذ حسنات منه . فان لم تكن له حســـنات فترفع منه السيئات بما يوازى الحســـنات . وقد يثير هذا العوض عدة اشـــكالات منها : هل يكون العوض فى الدنيـــا أم فى « الآخرة » ؟ وتســـهل الاجابة عليه بأن العوض يكون فى الدنيا لان الآخـــرة لم تثبت بعد لانها من السمعيات، وما زلنا فى العقليات فى أصـــلى التوحيد والعدل . ولكن استباقا يمكن فى

---

(٢٩٩) يحدد القاضى عبد الجبار بعض مسائل العوض مـــن الله مثل : ما يحدثه الله من المضار وان لم تكن آلاما وأمراضـــا ، ما يلزم به العوض على الله من الآلام وان كانت من فعل غيره ، فيمـــا لا يلزم به العوض من الآلام التى تحدث من قبل الله ، فيما يجب به العوض على الله من الآلام لانه وقع بأمره أو اباحته ، فى أنه بالتمكين من المضرة لم يتضمن الاعواض وأن العوض فى الضرر الواقع من العبد عليه دون من مكنه ، اللطف ص ٤٣٥ — ٤٥٤ وكذلك : فى أن العوض لا يحبط بالعقاب ، فى أنه ينتصف للمظلوم فى الآخر وان ذلك واجب فى الحكمة ، فى بيان كيفية الانتصاف الذى يجب للمظلوم من الظالم ، اللطف ص ٥٢٤ — ٥٣١ . فى أنه تعالى لا يجب أن يكون مريدا للعـــوض عند فعل الآلام والامـــراض ، هل يصح منه تعالى الانتصاف بالتفضل او لا يصح الا المستحق ، فى أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب وانما يقع بنقل الاعواض لان من حق الثواب أن يقع على حد التعظيم والتبجيل ، اللطف ص ٥٣٨ — ٥٤٦ .

(٣٠٠) كما يحدد بعض مسائل العوض الانسانى كالآتى : العوض على ضربين (أ) لا يفعل الفعل له (ب) يحسن اذا فعل لاجله ، فى وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص فى الشاهد ، فى بيان الوجه الذى يلزم العبد العوض فى فعل الضارب ، فى بيان الوجوه التى يلزم العبد عليها العوض وان لم يكن من فعله ، اللطف ص ٤٧٠ — ٥٠٤ .

« الآخرة » قياسا للغائب على الشاهد . ومنهـا ايضا ان العوض لا يحبط بالذنوب كالثواب لانـه عوض عن آلام الا فى الحسـاب الكلى بناء على رغبة الانسـان فى التنازل عنـه فى « الآخرة » . ومنها ان العوض لاحق للآلام ولبس سابقا عليهـا فلا يعطى ابتداء . لا يؤلم الانسـان ليعوض بل يحدث الالم لا عن قصد كنتيجة طبيعية للفعل القصدى(٣٠١) . وقـد يتفضل حسـاب العوض كما طبقا للزمان اى مدة الالم وشـدته ونوعه ، فالعوض المنقطع هو العوض المرئى المباشر نتيجـة للجهد فى مقـابل العوض الدائم الذى ينتج عن مصـير حياة باسرها . ويدل على ذلـك النظر الى العوض فى الشاهد(٣٠٢) . وقد يكون العـوض على ابعاض

---

(٣٠١) العوض عن الآلام : قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عـن العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه والا فان كان الايلام مـن الله وجب العوض وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات أخذت مـن حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما حرق المؤلم عن ايلامـه او تعويضه من عنده بمـا يوازى ايلامه . واشكالات ذلك هى (أ) قالت طائفة جاز ان يكون العـوض فى الدنيا وقال آخرون بل يجب أن يكون فى الآخرة كالثواب (ب) هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع ؟ (ج) هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط بالثواب ؟ (د) هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق لم أم لا ؟ (هـ) على الجواز هل يؤلم بعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء مخالفا للحكمة ؟ (و) على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح ؟ المواقف ص ٣٣٠ .

(٣٠٢) العوض منقطع غير دائم ، الملل جـ ١ ص ١٢٣ — ١٢٤ ، العوض لا يستحق على طريق الدوام عند ابى هاشم وهو الصحيح خلاف ما يقول ابو على وابو الهذيل وقوم من البغدادية . ويحكى عن الصاحب الكافى انه قال يستحـق على طريق الدوام ، اللطف ص ٣٩٤ ، الشرح ص ٤٩٤ — ٤٩٦ ، ص ٥٠٨ — ٥١٩ ، وللمخـالف عدة شبه منهـا (أ) القول بانقطاعه يدخل فى القول بدوامه اب) لو لم يكن العوض دائما لكان لا يجوز ان يؤخره الى الآخرة (ج) لابد ان يثبت فى الالم الاعتبـار والعوض والنفع بالاعتبار مستحق دائما وكذلك العوض (د) لو لم يصح دائما لكان يصح توفيره على المستحق دفعة واحدة ، الشرح ص ٤٩٦ — ٤٩٩ ، وأيضا من ضمن الاشكالات السابقة ، هل تدوم اللذة المبذولـة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع ؟ المواقف ص ٣٣٠ .

الاجسـام مثل اليد والرجل بين المؤمن والكافر(٣٠٣) . وقـد يصـبح العوض ماديا صرفا وليس معنويا فحسـب ، فى الاشـياء وليس فى الافعال ويتحول الامر كله الى فقه ، ويتحول العوض الى تعويض ، وله مدة أما انتظارا أو فوريا وكأنه تعويض قانونى عن أضرار فى حادثة طريق(٣٠٤) . وهو تصـور قانونى للعدل ، حسـابى كمى لا مكان فيه للاعذار أو العفو ، مجرد علاقة بين طرفين ، ما يجب عليه التعويض وما يجب له التعويض ، علاقة بين المكلف والمكلف وكيفية ايصـال العوض ومقداره(٣٠٥) . صحيح أن العـوض يعنى انتصار الخير فى النهاية ، وتطابق نتائج الافعـال مع مقدماتها وانه لا مكان للظلم فى العالم ، وأن البرىء المظلوم ينـال براءته والظـالم المذنب ينال عقوبته . انما المهم ان يأتى التعويض من داخل الفعل وبنيته وتكوينه فى الفرد وفى الجماعة وفى التاريخ وليس من خـارجه تشـخيصا له واعتمادا على قدرة مشخصة اكبر خارج التارريخ . والمهم أيضـا ألا ينتهى العوض كما هو الحال فى الصـلاح والاصـلح واللطف والالطاف الى قبول الآلام وتبرير الشر على أمل العـوض فى الحال أو فى

---

(٣٠٣) اختلفوا فى الاعضاء المقطوعة . قال الاصحـاب وعبـاد بن سليمان مردودة ، مقالات جـ ١ ص ٢٩١ — ١٩٢ ، واختلفت المعتزلة فيما قطعت يده وهو مؤمن ثم كفـر ومن قطعت يده وهو كافر ثم آمـن (أ) يبدل بأخرى (الكعبى) (ب) يبدل يدا بعينها او ابدالها (أبو هاشم ، الكرامية ، المازنى) (جـ) توصل ، وتعاد أصل البنية ، (بعض الكرامية) ، الاصول ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

(٣٠٤) يذكر القاضى عبد الجبار عدة مسائل من هذا النوع منها : فى هبة الاعواض والابراء منها وما يصح ذلك فيه وما لا يصح ، فى تأخير دفع الاعواض ؟ هل تجب الزيادة فى العوض أم لا ؟ وعند أبى على تجب الزيادة فى حال التأخير كالغرامة ! فى بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال وازالة الاملاك ، فيما يجب عن الاعواض بقطع النافع والمنفع منها ، فى ذكر الاملاك التى لا تختص وما يلزم به العوض وما لا يلزم ، فى وجوب الاعواض فى اتلاف ما طريقه الاجتهاد ، اختلفوا فى الاعضاء المقطوعة .ن الانسان . قال أصحابنا انها فى الآخرة مردودة واختلفت القدرية وقـال عباد مثل قولنا ! اللطف ص ٥٣٢ — ٥٣٧ ، ص ٥٤٧ — ٥٦٨ .

(٣٠٥) الشرح ص ٤٨٥ — ٤٨٦ ، ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، اللطف ص ٥٢٠ — ٥٢٣ .

المآل ويطول الانتظـــار ، وعمر الانسان فى النهاية أقصر بكثير من عمـــر التاريخ ، فيموت حسرة مع ايمان قوى بعدالة الســـماء التى لم تتحقق بعد فى حياته على الارض .

٣ ـ هل يمكن ايلام الاطفال ؟

ليس الموضوع هو اثبات قدرة الله فالله قادر على كل شىء ولكن الموضوع هو العـــدل أى مصالح العباد ضد الظلم والجـــور والفساد . فقد انبثق العدل من التوحيد وخرج الانسان المتعين من الانسان الكامل . وحتى لو كان الامر يتعلق بقـــدرة الله فهل تثبت ابتداء من ايلام الاطفـــال وهم لا يقدرون على شىء ؟ وهل يتســـاوى الطرفان الله والطفل ؟(٣٠٦) واثبات آلام الاطفال موضوع لعلوم الجسم أو علم النفس أو التربية وليس موضـــوعا لاهوتيا تأمليا اذا كان المقصـــود اثبات الآلام على المســـتوى الطبيعى النفسى الجســـمى . وحتى فى هـــذا المستوى لا يخلو الامر من اســـقاط الانسان احساسه بالالم على الاطفال . فالاســـقاط قائم سواء

---

(٣٠٦) وعند الاشاعرة ايلام الاطفال فى الدنيا عدل من الله وليس بعقاب لهم على شىء ، الاصول ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ ، لا يجب على الله شىء . وما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منـــه . ويجب على العبد ما يوجبه الله عليه ، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب الشىء بل جميع الاحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة من قضية الشرع ووجوب السمع ، لمع الادلة ص ١٠٨ ، ايلام البرىء من الاطفال والمجانين فمقدور . ولا يجب على الله الثواب ، فالله مالك كل شىء ولا يتصور فيما يملك ظلمـــا ، الاقتصاد ص ٩٤ ـ ٩٠ ، الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك كان عدلا منه ، الفرق ص ١٥٨ ، ص ٢٠٠ ، أمرهم الى الله ان شاء عذبهم وان شاء فعل بهم ما أراد ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، وقد قيل فى ذلك شـــعرا .

ألم يـــروا ايلامه الاطفـــالا وشـــبهها فحـــاذر المحـــالا
وأوقـــع الاطفـــال فى الآلام ونحوهـــا وليس بالكـــلام

الجوهرة ص ١٣

وذلك لانه لا يجب عليه فعل الصلاح والاصلح ، الوسيلة ص ٥٦ ، الله يؤلم الاطفال فى الآخرة ، وخلقهم مـــع علمه بكفرهم ، لا يقبح منـــه شىء أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان ، اللمع ص ١١٦ ـ ١١٧ .

على المســـتوى اللاهوتى أو على المتوى الطبيعى وكأن الآلام لا يمكن ان تدرك الا على المستوى الانسانى . بل ويتدخل المســـتوى اللاهوتى فى المستوى الطبيعى حتى لا تكون الآلام بفعل الخلقة والطبع وتقوم على الاســـباب والمسببات(٣٠٧) . وقد يكون نفى الآلام رد فعـــل طبيعى لاثبات العدل . فالاطفال لا تتألم لان الالم عقاب ، وعقاب الاطفال ظلم ما داموا ليســـوا مكلفين . التكليف مشروط بالعقل والبلوغ والاطفال والمجـــانين دون ذلك بل قد تتحـــول آلام الاطفال الى لـــذات من فرط العدل(٣٠٨) . والحقيقة أنه لا يجوز ايلام الاطفال فهم تحت سن البلوغ ، والبلوغ شرط التكليف . فكيف يحاسب الطفل وهـــو لم يصل بعد الى مرحلة البلوغ ؟ كيف يكون مسؤولا عن نفســـه وعن غيره وهـــو ما زال دون حرية الاختيار ؟ ان الآلام لا تكـــون الا عن استحقاق ، والاطفال لا يستحقون الآلام لانهـــا نتيجة الافعـــال الحرة العاقلة وافعال الاطفال ليست كذلـــك . ولا فرق فى ذلك بين أطفال المؤمنين وأطفال الكافرين . وأين تكافؤ الفرص والمساواة فى العـــدل بين طفل المؤمن وطفل الكافر حين يثـــاب الاول بطاعة آبائه ويعاقب الثانى بعصيان آبائه ؟ أليس ذلـــك ضد المسؤولية الفردية والتكليف الفردى ؟ وماذا لو قال طفل الكافر كما هـــو الحال فى قصة الاخوة الثلاثة

---

(٣٠٧) عند القاضى عبد الجبار يجـــوز الالم على الحى لان الحى منافر بالطبع منه لا لكونه عاقلا فالالم لا يحتاج الى كمال العقل ، اللطف ص ٣٨٢ — ٣٨٦ ، وهو ايضـــا رأى الروافض الذى يجمـــع بين الالم اللاهوتى والالم الجسمانى . وهو على ثلاثة أقوال (أ) الاطفال يتألمون فى الدنيا بفعل الله بايجاب الخلقة (ب) الاطفال يتألمون فى الدنيا بفعـــل الله لا بايجاب الخلقة ولكن باختراعهم (جـ) الاطفال يتألمون فى الدنيا بفعل الله ومنها ما هو بفعل غـــيره بالاختراع لا بسبب يوجبـــه ، مقالات جـ ٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٣٠٨) عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد الاطفال لا يتألمون فى المهد ، ولو قطعوا وفصلوا . ويجوز أن يكون الله لذذهم عندما يضربون ويقطعون ، مقالات جـ ١ ص ٣١٧ ، الفرق ص ٢١٣ ، اعتقـــادات ، ص ٦٩ ، وهو أيضا قول عبد الله بن عيسى من الخوارج تلميذ الاول ، الفصل جـ ٥ ص ٣٢ — ٣٣ ، اللطف ص ٣٨٢ — ٣٨٦ ، الشرح ص ٤٨٥ ، الارشاد ص ٢٧٤ — ٢٧٩ .

لو كنت عشت لكنت قد آمنت . وما الضامن اذا ما عاش طفل المؤمن الا يكفر(٣٠٩) ؟

لا يؤخذ الطفل اذن بجريرة ابيه « واذا الموؤدة سئلت بأى ذنب قتلت » (٨١ : ٨) وكيف يمكن ايلام الاطفال موعظة لآبائهم ؟ ولماذا يتألم الاطفال ويتعظ الآباء ؟ وهل موعظة الآباء لابد أن تكون على حساب أطفالهم ؟ وهل يتعظ الآباء بعذاب أطفالهم أم يتألمون لآلامهم ويكفرون اذا كانت آلامهم بغير جريرة أو ذنب ؟(٣١٠) وكيف تكون آلام الاطفال عبرة للبالغين ؟ هم يتألمون وغيرهم يعتبرون ! وهل يكون الطفل عبرة للبالغ ولا يكون البالغ عبرة للبالغ ؟ وكيف يتوب الاطفال وكيف يتألمون ليثاب الآباء ؟ وكيف يوضع الاطفال فى النار وكأن الله يفرح بآلامهم ؟ ويتحول المطلق الى صادى كبير ينعم بعذاب الآخرين أو الى متسلط قاهر يفعل بلا قانون باسم السلطة المطلقة تفعل الشرور فى العالم ونجد فى ذلك

---

(٣٠٩) هذا هو موقف المعتزلة . فالآلام الحالة بالاطفال تحسن لانها تكون مستحقة على سوابق أو أن يقضى بها دفع ضرر اهم منها او أن يجتلب بها نفع موف عليها برتبة ، الارشاد ص ٢٧٦ ، وقد أجمعت المعتزلة على أن الله لا يجوز أن يؤلم الاطفال فى الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم ، مقالات جـ ١ ص ٢٩٣ ، وعند بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل كان ظالما اياه الا أنه يستحسن الا يقال فى حقه بل يقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا بمعصية ارتكبها مستحقا للعقاب الملل جـ ١ ص ٩٧ ، ان الله وان كان قادرا على تعذيب الطفل . فلو عذبه لكان بالغا كافرا مستحقا للعذاب ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ، الآلام لا تحسن الا مستحقة بما فيها آلام الاطفال ، ان الله يقدر على تعذيب الطفل ظالما له فى تعذيبه فانه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغا يستحق العذاب ، الفرق ص ١٥٨ ، ص ٢٠ ، الملل جـ ٢ ص ٤٢ ، الملل جـ ١ ص ٩٦ — ٩٧ .

(٣١٠) قال البعض : فعل ذلك بالاطفال ليؤجر مذنبا أو غير مذنب ، وكيف يمكن أن يؤذى من لا ذنب له ليؤجر مذنبا أو غير مذنب ؟ الفصل جـ ٣ ص ٨٧ ، الاصل ايلام الاطفال وحكمة ذلك حصول الثواب عليه لابويهم لان ذلك من المصائب التى يثاب عليها ، التحفة ص ١٣ ، وعند بعض المعتزلة يؤلمهم الله عبرة للبالغين ثم يعوضهم والا كان ايلامهم ظلما ، مقالات جـ ١ ص ١٩٢ .

حكمة بالغة(٣١١) ! مع أن صـــوة الاطفال فى الآداب الشـــعبية نموذج البراءة والصـــدق ، والطهارة والخير الفطرى . وتلك ايضـــا صورتهم فى النقل انهم مع الانبيـــاء فى الجنـــة . وقد كان الانبياء يحبون الاطفـــال ، يلعبون معهم ، ويرون فيهم الايمان الطبيعى . بل ان علاقة الله بالانسان تصـــور دائما على انها علاقة الام بطفلها ، علاقة حنان وعطف ورعاية وحب . وطالما افتدى الآباء أطفالهم منعا لهم من الايـــلام والايذاء . فالاطفال كلهم فى الجنـــة لا فرق بين أطفال المؤمنين وأطفـــال المشركين(٣١٢) . واذا ما تألم الاطفـــال يجب لهم العوض . ولكن مهما كان من عوض هل يجازى العوض عن الآلام ؟ وايهما أفضل : آلام بعوض أو لا آلام على الاطلاق ؟(٣١٣) وكيف تكون روح الاطفال عقابا لارواح الكبـــار اذا ما تناسخت الارواح ؟ إنه لنعيم أن تتحـــول روح الظالم الى روح طفـــل فلربما ادرك بـــراءة

---

(٣١١) يقول الاشعرى ان الله آلمهم فى الدنيا بالامراض والجـــذام وقطع الايدى والارجل . وقيل فى الخبر أن الاطفال تؤجج لهم النار يوم القيامة ثم يقال لهم اقتحموها فمن اقتحمها ادخل الجنة ومن لم يقتحمهـــا ادخل النار ، وقيل فى الاطفال وروى عن النبى أن بنى اسماعيل فى النار ، الابانة ص ٥٣ .

(٣١٢) عند المعتزلة أطفال بن آدم أولاد المشركين وأولاد المسلمين فى الجنة دون عذاب ولا تقرير تكليف ، الفصل جـ ٣ ص ٩١ — ٩٢ .

(٣١٣) الاعواض النازلة بمن لا يستحق العقوبة من المكلفين أو لغير المكلفين من الاطفال ليست لطفا عند أبى على . وعند ابى هاشم لابد من عوض ، اللطف ص ١٠٤ — ١٠٥ ، اختلفت المعتزلة فى ايلام الاطفال فالبعض يرى أن الله يؤلمهم لا لعلة ولم يقولوا بعوضهم عن ايلامهم وأنكروا تعذيبهم فى الآخرة . وعند اصحاب اللطف آلمهم ليعوضهم وقد يكون الاصلح العوض من غير الم ، اليس عليه أن يفعل الاصلح ؟ مقالات جـ ١ ص ١٩٢ ، كما اختلفت المعتزلة حول جواز ابتداء الله الاطفال بمثل العوض من غير الم على مقالين بين النفى والاثبات ، مقالات جـ ١ ص ٢٩٣ ، كما اختلفوا فى العوض الذى يستحق الاطفال هل هو عوض دائم أم منقطع ؟ مقالات جـ ١ ص ٢٩٣ .

الاطفال(٣١٤) .

٤ — هل يجوز ايلام البهائم ؟

ولما كان الايلام واقعا على كل كائن حى لنفور الطبع منه فان الايلام يمتد من الانسان بالغا كان أم طفلا الى الحيوان . وكما صعب تحديد ايلام الاطفال دون اسقاط انسانى فالاصعب تحديد ايلام الحيوان دون اسقاط انسانى كذلك . والمواقف واحدة . فكما يجوز ايلام الاطفال بلا استحقاق أو عوض لان الله مالك كل شىء ولا يجب عليه شىء فالاولى جواز ايلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض لنفس السبب(٣١٥) . ولا توجد أعواض ابتداء عن كون الحيوان حيوانا وعدم كونه انسانا لان الاعواض نتيجة للآلام وليست سابقة عليها . وان اعتراض الحيوان على وضعه كحيوان وتفضيل وضع الانسان يفترض وعيا وعقلا وحرية وهو ما لا يتوافر فى الحيوان . ولما كان الاسقاط الانسانى هو أساس الادراك فيستحيل ايلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض بصرف النظر عن كمال العقل

---

(٣١٤) عند أحمد بن حابط البصرى والفضل الحربى وكلاهما من تلاميذ النظام أرواح الاطفال كانت فى اجسام قوم عصاة فعوقبت بأن ركبت فى أجساد الاطفال لتؤلم عقوبة لها ، الفصل ج ٣ ص ٨٨ ، وعند المعتزلة واصحاب التناسخ لا تستحسن الآلام فى الطفل اذا كانت عقوبة ، اللطف ص ٤٠٦ .

(٣١٥) عند الاشاعرة الله قادر على ايلام الحيوان البرىء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب ، الاقتصاد ص ٩٤ — ٩٥ ، قالوا أيضا فى تعويض البهائم فى الآخرة ان الآلام التى لحقت بالبهائم والاطفال والمجانين عدل من الله وليس واجبا عليه تعويضها على ما نالها فى الدنيا من الآلام فان أنعم الله فى الآخره نعما كانت فضلا منه ، الاصول ص ٢٤٠ ، الفصل ج ٣ ص ٨٩ ، وعند الاشعرى يقوم الله بتسخير الحيوان بعضه لبعض والانعام على بعضهم دون البعض بلا استحقاق أو عوض ، اللمع ص ١١٦ — ١١٧ ، ويشارك فى ذلك القاضى عبد الجبار فى أن عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن عقل له لا يجب على الله ، اللطف ص ٤٧٥ — ٤٨٨ .

وشرط التكليف(٣١٦) . وهى نظرة انسانية عادلة تسـقط على الحيوان وتفيد الرفق بالحيوان ، وهو توجـه شرعى . وقد يبلغ تقديس الحيـاة والرسالة والعـدل الى درجة اعتبار كل شىء حى حتى الجماد وكانه مكلف يسـتحق الثواب والعقاب(٣١٧) . ومع ذلـك يظل التكليف انسـانيا خالصا ، مشروطا بالحـرية والعقل . بل يكون كل شىء فى الطبيعة بما فى ذلك الحيوان مسـخرا للانسان . لذلك جاز ذبح الحيوان وركوبه وكما اباحت الشريعة . وادراكا لهذا الاسـقاط وتفاديا له قد يثبت الايلام دون حسن أو قبح مثل آلام الدواء والعـلاج بالرغم من كون ذلـك نافعا وبالتالى يكون حسنا(٣١٨) .

---

(٣١٦) هذا هو موقف المعتزلة والبراهمة . فايلام الحيوان بـلا استحقاق أو عوض محـال لانه قبيح . كل بقـة وبرغوث أو ذى بعرك أو صـدمة فان الله يجب أن يحشره ويثيبه عليه بثواب . وان تعويض البهـائم عليما نالها فى الدنيا من الآلام واجب على الله فى الآخـرة ، حسن منـه ايلامها للعوض المضمون لها فى الآخرة كالطبيب يولد المريض ليوصله بذلـك الايلام الىنفع أعظم منـه ، الاصول ص ٢٤٠ ، انمـا حسنت آلام البهائم لان الرب سـيعوضها عليها فى دار الثواب ما يربى ويزيد على ما نالها من الآلام . ثم صـار معظمها الى أن العوض الملتزم على الآلام احط رتبة من الثـواب الملتزم على التكليف . الارشـاد ص ٢٧٦ ، أباح الله اكل الحيوان وذبحـه ثم يعوضه على ذلـك . وهذا أحسن منـه ، الفصل جـ ٣ ص ٣ ٨ــ ٨٤ ، ص ٨٩ ، فان قيل كيف يسـتحق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل ؟ قيل : ان كمـال العقل غير معتبر فى ذلك لانه جارى مجرى أروش الجنايات ، الشرح ص ٥٠٣ .

(٣١٧) عند غـلاة الروافض جملة البهائم مكلفة ، عـالمة بما يجرى عليهـا من الآلام عذابا وعقابا ولو لم تعلم ذلـك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العودة الى أمثـال ما فارقته . وصـار بعضهم الى أن لكل جنس من أجناس الحيوانات نبيا منبعثا الى آحاد الجنس . وذهب آخرون الى انه ليس فى الموجودات جماد وان جملة ما يتخيلها الناس جمادات أحيـاء ذوات أرواح معينـة ، الارشاد ص ٢٧٥ ، وقد رفض الجوينى ذلـك ، اعتمادا على الضرورة والعقل ، الارشاد ص ٢٨١ ــ ٢٨٢ .

(٣١٨) يثبت الآمدى ايلام الحيوان وينكر حسـنه أو قبحه ، الغاية ص ٢٤٥ .

ويثير تعويض البهائم عن الآلام عدة مسائل عن كيفية العوض ومدته . هل يتم ذلك في الحال أم في المآل ، في الدنيا أم في « الآخرة » ؟ وهل يتم العوض عن طريق اقتصاص الحيوان بعضه من البعض الآخر ؟ وهل يدوم عوضها أم ينقطع ؟(٣١٩) وهنا تبرز نظرية التناسخ من جديد لجعل العوض في هذه الدنيا ايثارا لعقاب الحال على عقاب المآل . وتنفيذا للاستحقاق والعوض في التاريخ(٣٢٠) .

---

(٣١٩) اختلفت المعتزلة في الاقتصاص بين البهائم : أ — يقتص بعضها من بعض وليس يجوز الاقتصاص بالعقوبة والنار والتخليد في العذاب لانها غير مكلفة ب — لا قصاص بينها ج — تعويض الله البهيمة لتمكين البهيمة المجني عليها (الجبائي) ، مقالات ج ١ ص ٢٩٤ ، واختلفت المعتزلة في عوض البهائم : أ — يعوضها الله في المعاد تنعم في الجنة وتصور في احسن الصور ويكون نعيمها دائما لا انقطاع له ب — يجوز ان يعوضها في دار الدنيا ويجوز في الموقف ويجوز في الجنة ج — يجوز أن تكون الحيات والعقارب واشباهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا او في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابا على الكافرين والفجار ، ولا ينالهم من الم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم شيء (جعفر بن حرب والاسكافي) د — قد نعلم ان لها عوضا ولا ندري كيف هو هـ — تحشر وتبطل (عباد) ، واختلف الذين قالوا بدوام العوض من المعتزلة : أ — ان الله يكمل عقولهم حتى يعلموا دوام عوضهم ولا يؤلم بعضهم بعضا ب — بل تكون على حالها في الدنيا ، مقالات ج ١ ص ٢٩٤ ، الارشاد ص ٢٧٦ ، من ضمن الاشكالات التي يثيرها الايجي . هل تعوض البهائم بما يلحقها من الالام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسي مثلها او لا تعوض ؟ وان عوضت فهل ذلك في الجنة ؟ وان كان في الجنة فهل يخلو فيها عقل تعقل به انه جزاء ؟ على ان منهم من انكر لحوق الالم بالبهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها ، المواقف ص ٣٣٠ ، وينفي المعتزلة التعويض الحسي اذ يقول القاضي عبد الجبار انه ليس بالضرورة أن تكون في الجنة كل صنوف الاطعمة الشهية على ما الفنا في الدنيا وان يخلق الله للبهائم الحشائش والاتبان او أن يخلق للسباع من اللحوم ما يغنيها عن افتراس الحيوانات ، الشرح ص ٤٩٩ — ٥٠٣ .

(٣٢٠) عند احمد بن حابط البهائم تتردد في الصور القبيحة وتلقى المكاره في الذبح والتسخير الى ان تستوفي ما تستحق من عقاب بذنوبها ثم تعاد الى الحالة الاولى ثم يخبرهم الله ثانيا في الامتحان ، الفرق

=

عاشرا : خاتمة ، أين الانسان ؟

بالرغم من غياب الانسان كمبحث مستقل فى علم أصول الدين وحضوره كانسان مغترب فيه ، كانسان فى أصل التوحيد وكانسان متعين فى أصل الوحى ، كذات وصفات فى التوحيد ، وكحرية وعقل فى العدل الا انه يظهر أحيانا كموضوع جزئى فى كتب المقالات وفى الموضوعات الطبيعية وكأن الانسان ظاهرة طبيعية ، وكأنه شىء وليس انسانا(٣٢١) .

= ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وزعم أن جميع أنواع الحيوان محتمل للتكليف . لما كلفهم الله فى الدار التى خلقهم فيها شكروه فأطاعه البعض وعصاه البعض من أطاعه أقره فى دار النعيم ومن عصاه أخرجه الى النار . ومن أطاعه وعصاه أتى به الى الدنيا فى هذه الاجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء واللذات والآلام فى صور مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم والسباع والحشرات . من كانت معاصيه أقل كانت صورته فى الدنيا أحسن ومن كانت طاعاته أقل كانت صورته أقبح . يتكرر الروح فى هذه الدنيا فى قوالب وصورة مختلفة وعلى قدر طاعاته وذنوبه تكون درجته بين الانسانية والبهيمية . يرسل الله رسلا الى كل نوع من الحيوانات ! الفرق ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، الملل جـ ١ ص ٩٢ — ٩٣ ، الشرح ص ٤٨٥ ، اللطف ص ٢٢٦ ، ويقول أصحاب التناسخ والبكرية بوحدة الصورة أى أن اناسا كانوا فى قالب آخر فعصوا الله فنقلهم الى هذا القالب وعاقبهم ، انظر نقد المذهب فى اللطف ص ٣٨٧ ، الشرح ص ٤٨٧ — ٤٨٨ ، وعند أحمد بن حابط البصرى والفضل الحربى من تلاميذ النظام أرواح الحيوان كانت فى أجسام قوم عصاة فعوقبت بأن ركبت فى أجساد الحيوان لتؤلم عقوبة لها ، الفصل جـ ٣ ص ٨٨ ، الالم على وجه الاستحقاق فى الروح دون الشخص . عقاب آدم فى الجنة ، ويونس فى بطن الحوت وعقاب الانبياء ، اللطف ص ٤٠٥ — ٤٣٠ ، وأصحاب التناسخ من السمنية تقول ان من أذنب فى قالب ناله العقاب على ذلك الذنب فى قالب آخر . وكذلك القول فى الثواب الفرق ص ٢٧٠ — ٢٧١ ، وعند غلاة الروافض تتألم البهائم ومن أرواحها كانت فى أجساد وقوالب أحسن من أجساد البهائم وقد اقترفت كبائر واجترمت جرائم فنقلت الى اجساد أخرى لتتعذب فيها ، واذا استوفت عقابها وتوفر عليها ما استحقته ردت الى حسن بنيته . اللطف ص ٤١٧ — ٤١٨ ، ص ٤٢٩ — ٤٣٠ ، ص ٥٥٩ ، الاصول ص ٢٤١ .

(٣٢١) مقالات جـ ١ ص ١٢٥ — ١٢٦ .

لم يظهر الانســـان صراحة كاحد موضوعات علم اصـــول الدين بالرغم من ان العلم كله حديث عن الانســـان . لم يظهر حاضرا الا فى كتب المقالات وان لم يكن هناك قسم فيه عن الانســـان . لم يظهر الا كموضوع منفصل لا صـــلة له بالموضوعات الاخرى ولكن غالبا ما يظهـــر كأحد موضوعات الطبيعيات وكأنه شيء وكانه هـــذا الانسان المرئى الموجود فى العـــالم مثل باقى الاشياء . فالانســـان حاضر حضورا مباشرا كموجود طبيعى ضائع وسط الاشـــياء والمقالات الطبيعية وحاضر حضورا غير مباشر كانســـان مغترب فى الالهيات بل وفى السمعيات ، كانســـان كامل فى التـــوحيد ، وكانسان متعين فى العدل ، وكانسان كامل فى الذات والصـــفات والافعال وكانسان متعين مثالى فى العـــدل كحرية وعقل ، كانسان مقلوب ، غير الانســـان ، اللاانسان ، الانســـان الآخر ، الانســـان المغاير لذاته الذى اقتاس جزءا منه ، جوهره وماهيته ، وشخصها خارجه فظلت نائية عنـــه لا يستردها الا بالمناجاة والدعاء والابتهال والصـــلاة ، او يتوحد بهـــا من جديد بالرياضة والمجاهدة والاحـــوال والمقامات كما هـــو الحال فى علوم التصـــوف . فما يقذفه المتكلم خارجا عنه يسترده الصوفى داخلا فيه .

١ ـــ الانســـان حاضرا فى الطبيعة .

ويظهر الانسان حاضرا فى عدة تصورات . الاول التصـــور الثنائى للانســـان الذى يجعله مركبا من نفس وبدن ، وهو التصـــور الشائع ليس فقط فى العلوم النقلية العقلية بل ايضا فى الدين الشـــعبى . ولكن الاشـــكال فى كيفية التركيب والممازجة بينهما ، اى تحديد الصلة بين النفس والبدن . ولما كان ايجاد وحدة غير مركبة امرا صعبا كانت الصلة بينهما اما ترتكن مرة الى روح فتكـــون الاولوية للروح على البدن او ترتكن مرة ثانيـــة الى البدن فتكون الاولوية للبدن على الروح . فى الحـــالة الاولى يكون الانســـان هو الروح ، ويكون الروح هو منبع الحيـــاة ومصـــدر الحواس . وتداخل الروح البدن وتتشـــابك فيه ويكون البدن طارئا عليها وآفة لها . الروح جسم لطيف يداخل الجســـم الكثيف وهو البدن ، محبوس فيـــه والبدن ضاغط عليه . والروح مســـتطيع بنفســـه والعجز

طارىء عليـه من البدن . العجز من الجسم وليس من الروح . والموت من الجسـم فى حين أن الروح كله علم وقدرة وحياة وسـمع وبصر وكلام وارادة ، وهى صـفات الكائن الحى سـواء الله أم الانسـان كروح . الروح هى صاحبة القدرة والقـوة والاستطاعة قبل الفعل وهـو جنس واحد كما أن افعـاله جنس واحد . وهو المأمور والمنهى أى انه هـو المكلف والمحاسب ، المعاقب والمثاب(٣٢٢) . وينتج عن ذلك أن الانسـان لا

---

(٣٢٢) هذا هو الرأى الشـائع عن النظام . فالانسـان هو الروح ، مقالات جـ ١ ص ١٢٥ ، الانسـان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له وانه كل هذا وان البدن آفة عليـه وحبس وضاغط له . الروح هى الحاسـة الداركة ، وأنها جزء واحد ، ليست بنور ولا ظلمة ، مقالات جـ ٢ ص ٢٥ — ٢٦ ، الانسـان جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف . والروح هى الحيـاة المتشابكة لهذا الجسد فى الجسد على سبيل المداخلة ، جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد ، الفرق ص ١٣٥ — ١٣٦ ، وهـو ايضـا قول بكر بن اخت عبد الواحد بن يزيد . فالانسـان هو الروح وكذلك جميع الحيوان ولم يكن يجوز ان يحدث الله فى جماد شـيئا من الحياة والعلم والقـدرة ، مقالات جـ ١ ص ٣١٨ ، وهو أيضا أحد مقالات الروافض ، مقالات جـ ١ ص ١٢٥ ، ومقالة أن الانسـان هو النفس والروح والبدن آلتها ، هى مقالة الفلاسفة والطبائعيين من أن الروح جسم لطيف مشـابك للبدن مداخل للقلب مداخلة المائية فى الورد والدهنية فى الجسم والسمنية فى اللبن . الروح لها قوة واسـتطاعة وحياة ومشـيئة مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفصل ، الملل جـ ١ ص ٨٣ ، الروح جنس واحد وافعاله جنس واحد . الجسم ضربان ، حى وميت ، والحى يسـتحيل أن يصبح ميتا والميت حيا . وهـو قول الثنوية والبرهمية الذين يقولون أن النور حى خفيف من شأنه الصعود وأن الظلام موات ثقيل من شـأنه التسـفل ، وأن الثقل محال أن يصير خفيفا ، والخفيف الحى أن يصـير ثقيلا ميتا ، الفرق ص ١٣٦ ، ويشـارك فى ذلك أحمد بن حابط . فالانسان لديه هو المأمور المنهى المنعم عليه ، هو الروح التى فى الجسـم ، وأن الاجسـام قوالب للارواح ، والروح هى القادر العـالم ، والحيوان كله جنس واحد ، الفرق ص ٢٧٤ ، وهو أيضـا رأى القرامطة والديلم . فالانسـان هو الروح فقط والبدن ثوب هو لابسه . وكل ما يخرج من الجوف من مخاط ونخاع ورجوع وبول ونطفة وقذى ودم وقيـح وصديد وعرق طاهر ونظيف حتى ربما أخذ عن بعضهم من رجيع بعض يأكله لعلمه أنـه طاهر نظيف ، التنبيه ص ٢١ ، هو أيضا رأى الديصانية . فالانسان لديها روح ، والحواس الخمس أجزاء منها . والانسـان جزء واحد غير

يرى وانما الذى يرى هو الجسد الذى فيه الانسان ، وان الصحابة لم يروا الرسول وانما راوا قالبا كان الرسول فيه ، وان احدا منا لا يرى اباه او امه ، اخاه ام اخته بل يرى قوالب وهياكل . وقد يكون الجماد مثل الانسان قالب للروح وبالتالى يصعب التفرقة بين الانسان والحيوان والجماد ما دامت كلها قوالب وهياكل . ما دامت الرؤية تتم القالب او الهيكل وليس للروح فانه تستحيل رؤية اى شىء حى ، انسانا ام حيوانا ، ملكا ام شيطانا . واذا كانت الروح هى الفاعلة المحاسبة ، المثابة والمعاقبة فكيف تقطع يد السارق ويجلد الزانى والا كان المقطوع غير السارق والمجلود غير الزانى وهو ضد الشرع الذى يوقع الثواب والعقاب على الاشخاص ؟ واذا كانت الروح طاهرة نظيفة فكيف يخرج عنها اوساخ البدن اخراجا وقيئا وعرقا ؟ ام ان اوساخ البدن وافرازاته طاهرة نظيفة مثل طهارة الروح ونظافتها ؟ وان كان عجز الانسان لبدنه ما دامت الروح قادرة بنفسها كان العاجز الميت هو الانسان مع ان الانسان حى قادر او كان العاجز الميت هو جسده وبالتالى تبطل قدرة الله على احياء الموتى لان الحى لا يموت(٣٢٣) . والحقيقة ان هذا

= مختلف الا ان ادراكه اختلف ، يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالاخرى . والآفة خالطته من جهة على غير ما خالطته من جهة اخرى فاختلاف الادراك لاختلاف الاخلاط والمزاج ، مقالات جـ ٢ ص ٢٦ ، وهو ايضا راى المرقونية . فاديها ان البدن فيه حواس خمس وروح وان الروح هى الانسان والحواس ليست منه بل ادوات تؤدى اليه ، وهو غير البدن ، وجعلوها جنسا ثالثا ليس بنور ولا ظلمة ، مقالات جـ ٢ ص ٢٦ — ٢٧ ، وهذا اخيرا راى المانية ، فالانسان لديها حواس خمس ،وهى اجسام وانه لا شىء غير الحواس الخمس ، مقالات جـ ٢ ص ٢٦ .

(٣٢٣) هذا هو نقد القدماء لهذا التصور وهى التى يسميها أهل السنة فضائح النظام وهى خمسة : ا — لا يرى الانسان وانما يرى الجسد الذى فيه الانسان ب — الصحابة لم يروا الرسول وانما راوا قالبا فيه الرسول جـ — لم ير احد اباه وامه وانما راى قالبهما د — لما قال ان الانسان ليس هو الجسد الظاهر بل روح مداخل للجسد لزمه =

التصور الثنائى الذى يعطى الاولوية للروح على البدن ينتهى بأن يجعل البدن أقوى من الروح فهو الضاغط عليه الحابس له . صحيح أن الروح منبع لكل مظاهر الحياة ، وبالتالى يتم التركيز فى هذا التصور على الحياة ومظاهره الا أنه يصعب تفسير صلة الروح بالبدن . وبالتالى يتحول التصور الثنائى للروح والبدن الى تصور مثالى للروح ، ونظرة تطهرية للبدن باعتباره آفة . كما يصعب فهم صلة التداخل والمداخلة . هل هى مداخلة مادة فى مادة لما كانت الروح جسما أم تداخل لا مادة فى مادة لما كانت الروح روحا ؟ ولا يهم مصدر هذا التصور ، خارجى أم داخلى بعد أن أصبح الخارجى داخليا بفعل الترجمة والتمثل والاحتواء ولكن المهم هو بنية التصور ذاته ومدى تعبيره عن التصور الحضارى العام . والمهم أيضا هو النقد الذاتى لهذا التصور واكتشاف امكانية الخروج من هذه الثنائية الى طرف ثالث هو الانسان الذى لا هو روح ولا بدن بل حياة فى الجسد ، وسط بين الروح المجرد والجسم المرئى . ومع أن هذا التصور طبيعى الا أنه لم يخل من استعماله كدليل لتصور الهى وكأن حياة الانسان وحياة الله نموذج واحد للحياة .

= أن يقول فى الجماد ايضا أنه ليس جسدا بل روح فيه الحياة المشابكة له ، وكذلك الفرس وسائر البهائم والطيور والحشرات والحيوانات والملائكة والجنس والانسان والشياطين . وهذا يوجب أن أحدا ما رأى حمارا ولا فرسا ولاطيرا ولا حيوانا ولا يوجب الا يكون النبى رأى ملاكا ولا أن الملائكة يرون بعضهم البعض وانما رأوا أشياء فى قوالب أخرى هـ — اذا كانت الروح التى فى الجسد هى الانسان وهى الفاعلة دون الجسد الذى هو قالبه لزمه أن يقول أن الروح التى هى الزانية والسارقة والقاتلة . فاذا جلد الانسان وقطعت يداه صار المقطوع غير السارق والمجلود غير الزانى وهذا ضد القرآن « والزانى والزانية ... » . ومن فضائح النظام أن الروح التى هى فى الانسان مستطيعة بنفسها وبنفسها . وانما تعجز لآفة تدخل عليها والعجز جسم فاما أن يقول فى العاجز الميت انهما نفس الانسان الذى يكون حيا قادرا أو يقول ان الميت العاجز جسده . فان قال الاول بطل أن الانسان حى بنفسه . وان قال الثانى وجب الا يكون الله قادرا على احياء ميت لان الحى لا يموت ، وهو نفى لقدرة الله ، الفرق ص ١٣٥ — ١٣٦ .

وقد يرتكن التصور الثنائى للانسان على البدن لا على الروح فتكون الاولوية للبدن المرئى لا للروح اللامرئى . وهنا ينقسم هذا التصور الطبيعى المادى الى تصورين فرعيين . اما أن يكون البدن كثيرا جواهر واعراض واخلاط أو يكون البدن واحدا مرئيا كالجسم أوالقوة أو الشخص . الاول يركز على الكثرة والتعدد بينما يركز الثانى على الوحدة . فالانسان كثير . وقد تكون هذه الكثرة فى الابعاض ، ابعاض الانسان ويكون البدن هو الجامع لهذه الابعاض دون أن يفعل كل بعض على حدة(٣٢٤) . وقد تكون هذه الابعاض هى الاعراض مجتمعة على جوهر واحد وهو الجسم أو بدون جوهر . وفى الحالة الاولى يكون قانون الاجتماع هو الاخلاط . وفى الحالة الثانية يكون الجوهر هو الحى الناطق او يتحدد سلبا بنفى التماس والمباينة عنه(٣٢٥) . فاذا غلبت الوحدة

---

(٣٢٤) هذا هو تصور أبى الهذيل اساسا . فالانسان لديه كثير . لا يقول كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الانفراد ولا انه فاعل مع غيره ولكنه يقول هو هذه الابعاض ، مقالات ج ٢ ص ٢٥ .

(٣٢٥) وهو تصور ضرار بن عمر فالانسان لديه اعراض مجتمعة ، والجسم اعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسة من أشياء كثيرة لون وطعم ورائحة وقوة ، ولا يوجد جوهر غيرها ، مقالات ج ١ ص ٣١٣ ، ج ٢ ص ٢٥ ، وعند برغوث الانسان هو الاخلاط من اللون والطعم والرائحة وما اشبه ذلك . اذا تحرك بعضه وسكن بعضه فعل البعض الساكن الحركة لا من جهة ما فعل المتحرك وفعل البعض المتحرك السكون لا من جهة ما فعله الساكن ، وان كل بعض من ابعاض الانسان يفعل فعل الآخر لا من جهة ما فعله الآخر ، مقالات ج ٢ ص ٢٥ ، وعند أصحاب الطبائع الانسان هو الحر والبرد واليبس والبلة . اختلط بهذا الضرب من الاختلاط ، وكذلك سمعه وسائر حواسه ، وكذلك عظمه ولحمه ودمه وجميع هذه الامور هى الانسان ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ ، وعند عباد بن سليمان الانسان جواهر واعراض ، مقالات ج ٢ ص ٢٥ ، ولاصحاب الهيولى اقاويل متشابهة تتمايز فيما بينها فى أربعة : ١ — الانسان هو الجوهر الحي الناطق الميت وهو انسان فى حالة

=

على التعدد فى تصور البدن فانه يكون هو الجسم أو هو هذا المرئى . وقد تكون الوحدة معنوية فيصبح الانسان هو القوة أو هو الشخص أو هو هذا البشر .

ويتدرج التصور من المستوى المادى الى المستوى المعنوى حتى يصبح الانسان هو الانسان(٣٢٦) . والحقيقة أن هذا التصور مادى واحدى فى مقابل التصور الروحى الثنائى . وبالرغم من انه أقرب الى الحس والبداهة الا أنه تصور طبيعى صرف غلبت عليه مفاهيم الطبيعة مثل الجواهر والاعراض والاخلاط والقوى والكل والابعاض ، هروبا من المفاهيم اللاهوتية عن الروح والبدن . ولماذا يستبعد الشعر والاظافر من الاعراض ولا تستبعد باقى الاعراض الخارجة عن البدن كجوهر مثل كل الافرازات ، وكل ما يخرج من البدن ؟ وكيف تستبعد الحياة والنطق ، وحياة الشعور الخالص ؟

= نطقه وحياته ، وجوزوا الموت عليه وقد كان قبل ذلك لا انسانا ب ـ الانسان هى الحى الناطق وهو الجوهر وأعراضه جـ ـ فى الجوهر شىء ليس بمماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو فى الجوهر وأعراضه د ـ فى الجوهر شىء ليس بمماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو فى الجوهر على أنه مدبر له ، مقالات جـ ٢ ص ٢٧ .

(٣٢٦) ينسب هذا التصور أيضا لابى الهذيل ، فالانسان لديه هو هذا الجسم المرئى . هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان . وقيل انه لا يجعل شعر الانسان وظفره من جملة الانسان ، مقالات جـ ١ ص ١٢٥ ، وهو رأى جمهور المعتزلة فالبدن هو الانسان واعراضه ليست منه ولا يجوز أن يكون فيه عرض ، مقالات جـ ٢ ص ٢٤ ، وقيل أيضا انه راى الروافض . وعند ابى بكر الاصم الانسان هو الذى يرى ، وهو شىء واحد لا روح له ، جوهر واحد . ونفى الا ما كان محسوسا مدركا ، مقالات جـ ٢ ص ٢٥ ، وانكر حسين النجار أن تكون القوة بعض الانسان وانكره أيضا أكثر أهل النظر ، مقالات جـ ٢ ص ٢٥ ، وعند عباد بن سليمان ، الانسان معناه أنه بشر . معنى انسان بشر ومعنى بشر انسان فى حقيقة القياس ، مقالات جـ ٢ ص ٢٥ .

وهنا يأتى التصور الثالث كرد فعل على التصـــور الثنائى بشقيه الروحى والمادى ، الالهى والطبيعى ويعيد الى الانسان وحدته . فالانسان هو بدن وروح لا فصل بينهما ولا تمايز ، ليس مادة تتحدد بالطول والعرض والعمق وليس روحا طائرة حالة فى البدن . الانسان جزء لا يتجزأ ، لا تجوز عليه المماسة او المباينة أو باقى الاعراض والا لتعدد الانسان وتعددت افعاله وتكاثرت شخصيته واستحالت المسؤولية الفردية(٣٢٧) . وهو ع ذلـــك مدبر فى العالم وموجود فاعل فيـــه ، وما البدن الا آلة الفعل الظاهرة منـــه . ومع ذلك لا يوجد فى المكان حقيقة ولا تجوز عليه الحركة والسكون والالوان والطعوم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة الحياة والارادة والكراهة . فالانسان معنى أو جوهر غير الجســـد . وهو عالم مختار حكيم . حياته حياة الوعى والشعور وان بدا متحركا ساكنا ، له لون ورائحة . لا يمكن رؤيته ولا لمسه بل ولا وصفه الا ظاهرا . ومع ذلك يظهر فى البدن ويتجلى فيه . فالبدن آلته للحركة وللفعل ، والانسان هو المتحكم فيـــه والمدبر له . حقيقة الانسان فى حياة الشعور ، وحياة الشـــعور تتمثل فى الارادة الواعية اى فى الارادة القائمة على العلم ، وكلاهما تعبير عن الحياة(٣٢٨) . وهنا

---

(٣٢٧) هذا هو تصـــور بعض الروافض مثل هشام بن الحكم . فالانسان اســـم لمعنين بدن وروح ، البدن موات والروح فاعلة لا لآلة حســـاسة ، نور من الانوار ، مقالات جـ ١ ص ١٢٥ ، جـ ٢ ص ٢٥ — ٢٦ ، الفرق ص ٦٨ ، وهو ايضـــا رأى بعض المعتزلة . فعند بشر ، الانسان جســـد وروح وكلاهما انسان ، الفعال هو الانســـان الذى هو جســـد وروح . وعند النظـــام الانسان ليس بطويل ولا عريض ولا عميق (رواية ابن الراوندى التى ينكرها الخياط) ، وعند ابن الراوندى الانسان فى القلب وهو غير الروح ، والروح ساكنة فى البدن ، الانتصار ص ٥٤ .

(٣٢٨) هذا هو رأى معمر بن عباد اساسا ويشاركه فيه الصالحى . فعند معمر الانسان شىء غير هذا الجسد المحسوس . وهو عالم قادر ، وليس متحركا ولا ســـاكنا ولا متلونا . لا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعا دون موضع ، ولا يحويه مكان دون مكـــان . فاذا قيل له : اتقـــول ان الانســـان فى هذا الجسد أم فى السماء أم فى الارض أم فى الجنة أم فى النار ؟

ايضا يصبح الانســـان مماثلا لله فى حياة الشعور . فهناك شعور واحد

قال : لا أطلق شيئا من ذلك ولكن أقول انه فى الجسد المدبر وفى الجنـــة منعم أو فى النـــار معذب ، وليس هو فى شىء من هـــذه الاشياء حالا ولا متمكنا لانه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذى وزن . ثم أن هـــذا القول يوجب عليه أن لا يرى انسان انسانا ويوجب أن لا يكـــون الصحابة راوا رسول الله ، الفرق ص ١٥٤ — ١٥٥ ، مذهبه فى حقيقة الانسان . الانسان معنى أو جوهر غير الجسد وهو عالم مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متلون ولا متمكن ، ولا يرى ولا يحس ولا يمس ولا يحل موضعا دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان . لكنه مدبر للجسد ، وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصرف . وانما أخذ هـــذا القول من الفلاسفة حيث قضوا باثبات النفس الانسانى أمرا ما هـــو جوهر قائم بنفســـه ولا متميز ولا متمكن ، واثبتوا من جنس ذلـــك موجودات عقليـــة مثل العقول المفارقة . ثم لما كان ميل معمر بن عباد الى مذهب الفلاسفة ميز بين افعال النفس التىسماها انسانا وبين القلب الذى هو جسد فقال فعل النفس هو الارادة فحسب والنفس انسان . ففعل الانســـان هو الارادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد ، الملل جـ ١ ص ١٠١ — ١٠٢ ، ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرة كانت او توليدا . افعاله التكليفية من القيام والقعود والحركـــة والســـكون فى الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لا على طريق المباشرة ولكن على طريق التوليد . وهذا عجب غير أنه بناه على مذهبه فى حقيقة الانســـان ، الملل جـ ١ ص ١٠٠ — ١٠١ ، وعند معمر أيضا أن الانسان جزء لا يتجزأ ، المدبر فى العالم والبدن الظاهر آلة له . وليس هو فى مكان فى الحقيقة ، ولا يماس شـــيئا ولا يماسه ، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والالوان والطعم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة ، وانه يحرك هذا البدن بارادته ويصرفه ولا يماسه ، مقالات جـ ٢ ص ٢٦ ، الانســـان جزء لا يتجزأ لانه لو كـــان أكثر من جزء لجاز أن يحل فى أحـــد الجزأين ايمان وفى الآخرة كفر فيكون مؤمنا وكافرا فى حال واحد وذلـــك محال ، مقالات جـ ١ ص ١٢٥ ، اما الصالحى فالانسان لديه أيضا جزء لا يتجزأ ويجوز عليه المماسة والمباينة والحركة والسكون ، وهو جزء فى بعض هذا البدن حال ، ومسكنه القلب . وأجاز عليه جميع الاعراض ، مقالات جـ ٢ ص ٢٦ .

متصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة . فاذا كان السمع والبصر وسيلتين للعلم ، واذا كانت الارادة تعبيرا عن القدرة ، واذا كان الكلام ابدالا للعلم تكون الحياة علم وارادة ، ويكون الشعور الحى نظر وعمل وبالتالى يظهر الانسان كشعور حى يتجلى فى العلم والارادة ، فى النظر والعمل ، ويسترد الانسان صفاته بعد طول المطاف(٣٢٩) .

والحقيقة ان هذا التصور لا ينتج عن اثر خارجى من علم الحكمة او نصها بل نابع من علم اصول الدين ، ومحاولة لاكتشاف الانسان كمبحث مستقل . فالانسان هو الانسان دون رده الى ما هو اكثر منه كروح الهى ولا الى ما هو اقل منه كبدن طبيعى . والعجيب ان تتحول النظرة المادية اى التجسيم والتشبيه الى نظرة روحية فى الانسان كما تتحول النظرة المثالية اى التنزيه فى الالهيات الى نظرة طبيعية فى الانسان وكان الله والانسان متقابلان ومتكاملان فى التشبيه والتنزيه . اذا ما شبه الله نزه الانسان واذا ما نزه الله شبه الانسان .

٢ — الانسان مغتربا فى الله .

وبالاضافة الى الانسان حاضرا فى المقالات عن الانسان كموجود طبيعى هناك الانسان مغتربا . الانسان الكامل الذى يقبع وراء نظرية الذات والصفات والانسان المتعين الذى يقبع وراء نظرية الافعال . الانسان كذات او كوعى خالص موجود قديم باق اى لا اول له ولا نهاية له

---

(٣٢٩) يوصف الانسان بما يوصف به الاله لان وصفه بأنه حى عالم قادر جسم هى اوصاف واجبة لله . ثم نزه الانسان عن ان يكون متحركا او ساكنا او حارا او باردا او رطبا او يابسا او ذا لون أو وزن او طعم او رائحة والله منزه عن هذه الاوصاف . وكما « زعم » ان الانسان فى الجسد مدبر له لا على معنى الحلول والتمكن فيه كذلك الاله عنده فى كل مكان على معنى انه مدبر له عالم بما يجرى فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه فكأنه اراد ان يصف الانسان وصفه اياه بما يوصف الاله به . فلم يجسر على اظهار القول بما يؤدى اليه . الفرق ص ١٥٥ .

فى الزمان ولا يحل فى مكان ولا يشـــبه الحوادث ، وواحد . والانســـان كصفات أو كوعى متعين متحقق بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة ، والانسان المتعين بالحرية والمتميز بالعقل ، وكأن الحرية هى مبدأ التفرد ، تفرد الانســـان المتعين من الانسان الكامل ، وأن العقل نتيجة طبيعية للحرية لما كانت الحرية عاقلة مسؤولة . ومن ثم يكون الانسان ذاتا وصفاتا وأفعالا هى النتيجة النهائية للعقليات الشق الاول لعلم أصول الدين(٣٣٠) .

---

(٣٣٠) أنظر دراستنا « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » فى « دراسات اسلامية » ، وكذلك دراستنا Théologie ou Anthropologie فى المجلد المشترك La Renaissance du Monde Arabe

فهرس الموضوعات

الباب الثالث

الانســـان المتعــين

الفصل التاسع

خلق الافعـــال

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع | الصفحة

الفصـــل الثامن

العقل الغائى (الحسن والقبح)

الموضـــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٨/١٦٢٠

٩٧٧ — ١٣٣٠٧٠ — ٥

دار النمر للطباعة

« التراث والتجديد » فى جبهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا فى مطلع القرن الخامس عشر ، وفى نهاية السبعة قرون الثانية فى تاريخ الحضارة الإسلامية ، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهيارها فى السبعة قرون الأولى . يقيل الإصلاح الدينى من عثرته بعد كبوته ، ويحوله إلى نهضة شاملة ، يعيد بناء العلوم القديمة التى تكونت فى فترة الانتصار ، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى ، و ينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التى نمر بها .

« من العقيدة إلى الثورة » هى المحاولة الأولى منذ المغنى فى أبواب "التوحيد والعدل » للقاضى عبد الجبار ، و « رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده » ، و « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال ، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامى كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر : الاحتلال ، والقهر ، والفقر ، والتجزئة ، والتخلف ، والتغريب ، والفتور ، وحتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبى إلى شهادة عملية على العصر تفجر الطاقات ، وتساعد على التغير الاجتماعى .

« العدل » هو المجلد الثالث من هذه المحاولة . و يشمل الباب الثالث « الانسان المتعين » فى مقابل التوحيد وهو « الانسان الكامل » . يشمل فصلين : الأول ــ « خلق الأفعال » كيف يتولد العدل من التوحيد بفعل الانسان الحر ؟ كيف يتحقق الانسان المتعين من ثنايا الانسان الكامل بحرية الاختيار ؟ وتصدق حرية الاختيار على أفعال الشعور الداخلية ، وأفعال الشعور الخارجية ، وأفعال الشعور فى الطبيعة ، وأفعال الشعور الفردى ، وأفعال الشعور الاجتماعى ؟ فهل الحرية مشكلة ؟ وما الطرف المقابل للحرية : الله أم العالم ؟ هل هى نظرية أم موقف ؟ حرية أم تحرر ؟ والثانى « العقل الغائى » أى الحسن والقبح وكأن الحرية تضع ذاتها أولاً ثم تتأسس فى العقل ثانياً ، وكأن تفرد الإنسان المتعين من الانسان الكامل يتم بالفعل قبل العقل ، والعقل أساس النقل . والتكليف من الواجبات العقلية ، والخير والشر مسئولية الإنسان . الغائية فى الطبيعة والكون . والصلاح والأصلح فى الحياة الإنسانية . و يعيش الانسان مع الآخرين . وفى العالم طبقاً لقانون الاستحقاق .

مكتبة مدبولى

٦ ميدان طلعت حرب ــ القاهرة ت : ٧٥٦٤٢١

طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢